This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

NT. Com (19)
7246

583.6
Storr
cop. 1

Theological School

IN CAMBRIDGE.

The Gift of

COL. BENJAMIN LORING.

Pauli Brief
an die
Hebräer
erläutert
von
D. Gottlob Christian Storr,
Königlich Würtembergischen Consistorialrath und Oberhofprediger
zu Stuttgardt.

Zweite verbesserte Auflage.

Tübingen,
bei Jakob Friedrich Heerbrandt.
1809.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY
HARVARD UNIVERSITY

Vorrede.

Die Abſicht eines Commentars iſt, das eigene Studium der erklärten Schrift zu befördern, nicht von ihrer Leſung abzuziehen. Er muß demnach blos da, wo der Ausdruk des Schriftſtellers, oder ſeine Gedankenfolge dunkel iſt, jenen erklären und dieſe entwikeln. Eine gewiſſe Gattung von Leſern vorausgeſezt, würde

der Fall nur bei ſolchen Stellen eintreten, die entweder an ſich ſchwer oder doch einem herrſchenden Misverſtande unterworfen ſind. Will man ſich hingegen nach mehreren richten: ſo können die, ſo ſehr verſchiedenen, Fähigkeiten und Kenntniſſe der Leſer an den meiſten Stellen, das eine mal für dieſen, das andere mal für jenen, eine Erläuterung fordern, und daher eine Weitläufigkeit verurſachen, worüber ſich der Ausleger blos durch den Gedanken beruhigen kan, daß ſein Buch zum Nachſchlagen, nicht zum Durchleſen beſtimmt iſt, und alſo, wer nicht vieler Erläuterungen bedarf, durch die, für ihn nicht gehörigen, Anmerkungen in der eigenen Erwägung des Textes nicht wird aufgehalten oder zerſtreut werden. Bei der Ausarbeitung der hier vorgelegten Erklärung habe ich mir zunächſt Studierende gedacht, die im griechiſchen Texte des Briefs an die Hebräer einen Abſchnitt leſen, und am Ende nachſehen, ob ſie etwa eine oder die andere Frage, die ſie ſich unter dem Leſen, ohne ſich aufzuhalten, blos gemerkt haben, in der Auslegung beantwortet finden.

Für

Für dieſen Zwek wäre nun eben nicht nothwendig geweſen, eine Ueberſezung des Briefs beizufügen. Da indeß beim Anfang jeder Anmerkung die darin erklärten Worte hätten hergeſezt werden müſſen, alſo doch der gröſte Theil des Briefs ſtükweiſe vorgekommen wäre, und überdies manche Anmerkungen durch die bloſſe Ueberſezung der zu erklärenden griechiſchen Worte ganz erſpart werden konnten: ſo entſchloß ich mich zur Verfertigung einer teutſchen Ueberſezung, wobei ich die vortrefliche Arbeit des Herrn D. Morus zu Grunde gelegt, mir aber erlaubt habe, nicht nur an ſolchen Stellen, wo Verſchiedenheit der Auslegung es nothwendig machte, ſondern auch da Aenderungen vorzunehmen, wo die Ueberſezung ohne Nachtheil der Deutlichkeit genauer bei dem Griechiſchen bleiben und alſo den Leſern, welche hier vorausgeſezt werden, die Vergleichung des Originals mit der Ueberſezung erleichtert werden konnte.

Daß es mit der Abhandlung über den eigentlichen Zwek des Todes Jeſu eine andere Bewandnis habe, und zuſammenhängende Unterſuchungen noch abgeriſſenen

dieſenen einzelnen Stellen nicht hinlänglich geprüft werden können, darf ich nicht erſt erinnern. Ob der Excurſus in einer Erläuterung des Briefs an die Hebräer zweckmäßig ſey, wird aus dem einſtimmigen Urtheile der Bekenner und Gegner der Lehre von der Verſöhnung leicht auszumachen ſeyn. Beide Theile betrachten dieſen Brief als Hauptſiz der ſtreitigen Materie, und ſie iſt auch wirklich nirgends ſo ausführlich behandelt, wenn ich gleich zu erweiſen ſuche, daß die hieher gehörigen Begriffe Lehre des neuen Teſtaments, nicht bloße eigenthümliche Lehrart des Briefs an die Hebräer (Juden-Chriſten) ſeien. Daß man Beweiſe für die Wirklichkeit einer Anſtalt, deren göttliche Weisheit und Kraft ſchon ſo viele erkannt und erfahren haben, unter evangeliſchen Chriſten für überflüßig halten werde, iſt vielleicht in keinem Zeitalter weniger zu beſorgen geweſen, als in dem unſrigen, das wol mehr als Einen Chriſtianus Democritus hat, und von bekannten und unbekannten Schriftſtellern dieſes Geiſtes ſchon daran gewöhnt worden iſt, die Lehre von der Verſöhnung, weil ſich einmal etliche angeſehene Gelehrte dagegen erklärt haben, nun ohne

weis

weiteres als entſchiedenen Unſinn (μωρίαν 1 Kor. 1, 18. 23. 25.) behandelt zu ſehen. Um ſo mehr würde ich mich freuen, wenn auch dieſer Verſuch, neben anderen, zum Theil darin benüzten, Vertheidigungen der verkannten und mißhandelten Wahrheit, unter ihren Freunden zur Befeſtigung — und etwa auch unter beſcheidenen und redlichen Zweiflern zur Bewirkung — einer heilſamen Ueberzeugung hie und da was beitragen ſollte. Weil ich dieſer Abſicht durch allzugroſſe Kürze, die einem Theile meiner Leſer bei einigen früheren Schriften Mühe gemacht haben ſoll, nicht hinderlich werden wollte, bin ich vielleicht in den entgegengeſezten Fehler gerathen. Auch könnte der Schein unnüzer Weitläufigkeit zuweilen auch daher entſtehen, daß dieſelbe Sache aus verſchiedenen Geſichtspuncten betrachtet, und z. B. das einemal aus dieſer, das anderemal aus jener Schriftſtelle ausgedrükt wird, um entweder den Beweis durch mehrere Gründe zu verſtärken, oder einen bibliſchen Ausſpruch durch den andern zu erläutern.

Die,

Vorrede.

Die, in dem Commentar verglichenen, Stellen Pauli haben öfters noch den besonderen Zwek, die Uebereinkunft des Briefs an die Hebräer mit unbezweifelten Schriften des Apostels zu zeigen, und also den Hauptinhalt der Einleitung zu bestätigen.

Erläuterung
des
Briefs an die Hebräer.
Erster Theil.

Einleitung.
Ueberſezung und Erklärung.

Einleitung
in den
Brief an die Hebräer.

Inhalt.

I. Paulus ist der Verfasser des Briefs

1) nach dem einstimmigen Zeugnis der ältesten Schriftsteller aus der griechischen Kirche. §. 1—4. (Vergl. noch §. 13.).

2) Die gegenseitige Meinung der lateinischen Kirche ist zwar alt (§. 5.),

aber doch nicht die ursprüngliche Denkungsart (§. 6.),

sondern wahrscheinlich erst durch Marcion veranlaßt (§. 7.).

3) Auch 2 Petr. 3, 15. wird Paulus als Verfasser angegeben (§. 8.),

und zugleich die Gegend, wo man die Hebräer zu suchen habe, auf eine Art bestimmt, die dem Inhalte des Briefs an die Hebräer am besten entspricht, und den Mangel einer eigenen Ueberschrift hinlänglich erklärt (§. 9.).

Glaubwürdigkeit dieses Zeugnisses (§. 10.).

4) Uebereinſtimmung der inneren Gründe, ſelbſt der Schreibart, mit dem vorangehenden (n. 1—3.) hiſtoriſchen Beweiſe (§. 11.)

II. Wir haben den Brief in der Grundſprache (§. 12.)

III. Von der alten ſyriſchen Ueberſezung des Briefs (§. 13.).

IV. Inhalt und Eintheilung deſſelben (§. 14.).

§. 1.

Wenn Hieronymus in der unten (§. 5.) vollſtändig anzuführenden, Stelle ſeines Briefs an Dardanus (T. III. Opp. p. 46. Francof. & Lipſ. 1684.) erzält, die morgenländiſchen Kirchen ſeiner Zeit *) erkennen den Brief an die Hebräer für eine Schrift des Apoſtels Paulus: ſo können wir ihm deſto eher glauben, weil es ſchon Euſebius (Kirchengeſch. B. 3. K. 3.) als bekannt und ausgemacht annimmt, daß man von Paulus vierzehn Briefe habe (τῦ δε παυλε ΠΡΟΔΗΛΟΙ και ΣΑΦΕΙΣ αι δεκατεσσαρες). Wenn er aber noch weiter hinzuſezt, daß der Brief auch von allen griechiſchen Kirchenſcribenten aus den älteren Zeiten eben dieſem Apoſtel zugeſchrieben werde (non ſolum ab eccleſiis orientis, ſed *ab omnibus* **) *retro eccleſiaſticis graeci ſermonis ſcriptoribus* quaſi *Pauli apoſtoli* ſuſcipi): ſo können wir dieſe Nachricht nur unter der Bedingung für genau und zuverläßig halten, daß die bekannten Ueberbleibſel aus dem früheren Zeitalter der griechiſchen Kirche wenigſtens keinen Widerſpruch gegen Hieronymi Ausſage enthalten; oder es darf keinen gries

*) Vergl. Neue Apol. der Offenb. S. 15.

**) An den Evagrius ſchreibt Hieronymus (p. 27.): quam (epiſtolam ad Hebraeos) *omnes Graeci* recipiunt et nonnulli Latinorum.

griechiſchen Kirchenſcribenten geben, welcher den Brief Paulo abgeſprochen hätte, und dem Hieronymus bekannt geweſen ſeyn müßte. Hingegen begreift man leicht, daß auch manche unter den alten griechiſchen Kirchenſcribenten, die nicht auf uns gekommen ſind, den Brief an die Hebräer für eine Pauliniſche Schrift erklären konnten. Man darf alſo die Anzal der Alten, auf deren Anſehen Hieronymus den Brief an die Hebräer gegen die Gewohnheit ſeiner Kirche (§. 5.) unter die kanoniſchen Schriften zälte (recepit inter ſcripturas canonicas; ſuſcepit, *veterum ſcriptorum auctoritatem ſequens*, qui *plerumque* epiſtolae ad Hebraeos abutebantur teſtimoniis, non ut *interdum* de apocryphis facere ſolebant, ſed quaſi *canonicis* & eccleſiaſticis), nicht blos nach unſerem Vorrath berechnen, oder man kann die Anzal der griechiſchen Schriftſteller aus den älteren Zeiten (omnes *retro* eccleſiaſticos graeci ſermonis ſcriptores), nach deren Vorgang Hieronymus unſeren Brief mit den griechiſchen Kirchen (Graecorum eccleſiis, oder, wie es oben hieß, eccleſiis orientis), für Pauliniſch hielte (quaſi *Pauli apoſtoli* ſuſcepit), nicht nach der Anzal der Zeugen beſtimmen, welche wir noch aufbringen können. S. über den Zwek der evangel. Geſch. und der Briefe Joh. S. 122. ff.

§. 2.

Daß es auch in der morgenländiſchen Kirche, die vierzehn Briefe Pauli annahm, ſchon vor dem Eusebius einige gegeben habe, welche den Brief an die Hebräer für unächt oder nicht für Pauliniſch angeſehen haben (γέγρ-

φασι

κατ' *), ſagt Euſebius a. a. O. und auch Origenes (ep. ad Afric. §. 9. Comment. in Matth. 23, 37. ſs. Opp. T. IV. p. 304. T. XII. p. 55. ed. Wirceb.) ſcheint bereits Leute gekannt zu haben, von denen wol zu erwarten war, daß ſie ſich gegen das Anſehen des Briefs an die Hebräer, aus welchem Origenes die, den Juden aufgebürdete, Unterdrückung alter, in der hebräiſchen Bibel nimmer vorhandenen, Nachrichten beſtätigen wollte, mit der Einwendung ſchüzen würden, dieſer Brief werde ja von manchen als unächt verworfen oder Paulo abgeſprochen. Allein wir haben nicht einmal nöthig zuzugeben, daß Euſebius einen oder den anderen griechiſchen Schriftſteller vor ſich gehabt habe, der Pauli Brief an die Hebräer für unächt gehalten hätte und etwa dem Hieronymus unbekannt geblieben wäre. Er konnte ſeine Nachricht blos aus ſolchen Stellen genommen haben, die gar nicht von Schriftſtellern handelten, ſondern, wie die angeführte des Origenes (ep. ad Afr. §. 9.), nur bemerkten, was für ein Gedanke bei manchen Leſern wahrſcheinlich entſtehen werde, wenn ſie einmal wiſſen, daß es **) Chriſten gebe, die Paulo jenen Brief abſprechen. Die Stellen des Origenes und Euſebius haben eine auffallende Aehnlichkeit. Jener ſchreibt von ſeinen Zeitgenoſſen: ΕΙΚΟΣ τινα ἁλίβαμενον απο της εις ταυτα αποδειξεως ΣΥΓΧΡΗΣΑΣΘΑΙ ΤΩι ΒΟΥΛΗΜΑΤΙ ΤΩΝ ΑΘΕΤΟΥΝΤΩΝ την επιστολην ως ὑ παυλε γεγραμμενην, und dieſer erzählt

*) S. Apol. der Offenb. S. 35.

**) ohne Zweifel, in der lateiniſchen Kirche.

erzählt nun, daß einige*) mit Berufung auf die lateinische Kirche, welche die Schrift nicht für Paulinisch gelten lasse, (also συγχρησαμενους τω βουληματι των αθενουντων την επιστολην ως ου παυλω γεγραμμενην), den Brief an die Hebräer für unächt erklärt haben (οτι γεμην τινες ΗΘΕΤΗΚΑΣΙ την προς εβραιους, προς της ρωμαιων εκκλησιας ως μη παυλου ουσαν αυτην αντιλεγεσθαι φησαντες). Eben so nahm auch Hieronymus die muthmaßliche Erwartung des Origenes, was allenfalls bei seinen griechischen Lesern geschehen könnte, für wirkliche historische Nachricht auf, wenn er T. V. p. 28. schreibt: Pauli quoque *idcirco* ad Hebræos epistolæ *contradicitur*, quod ad Hebræos scribens *utatur testimoniis, quæ in hebræis voluminibus non habentur.* Wenn wir aber auch voraussezen wollen, daß Eusebius wirklich einige griechische Schriftsteller vor sich gehabt habe, welche den Brief an die Hebräer für unächt angesehen, und ihre Meinung durch die Aussage der lateinischen Kirche unterstüzt haben: so wäre eben der Grund, worauf sie ihren Widerspruch bauten, ein deutlicher Beweis, daß ihnen das Ansehen älterer griechischen Schriftsteller, worauf sie sich wol am ersten berufen haben würden, nicht muß günstig gewesen seyn, und ihnen eben deswegen nichts übrig blieb, als in Ermanglung einheimischer Zeugen das Ansehen der lateinischen Kirche zu Hülfe zu nehmen.

§. 3.

---

*) wahrscheinlich, eben in dem Zeitalter des Origenes.

§. 3.

Indeß müßten wir den Widerſpruch einiger griechiſchen oder*) morgenländiſchen Schriftſteller gegen die Aechtheit des Briefs an die Hebräer, und zwar einen Widerſpruch, den auch Hieronymus hätte wahrnehmen ſollen, doch noch anerkennen, wenn wir die Ausſage des Stephanus Gobarus in Photii Bibliothek (cod. 232. p. 477. Aug. Vindel. 1601.) für richtig annehmen dürften: ὅτι ἱππόλυτος καὶ εἰρηναῖος τὴν πρὸς ἑβραίους ἐπιστολὴν παύλε, οὐκ ἐκεῖνα φασι. Da wir aber in den noch übrigen Schriften des Irenäus ein ausdrükliches Zeugnis, daß Pauli Brief an die Hebräer nicht von ihm ſey, vergeblich ſuchen, und hingegen den ſtreitigen Brief nirgends deutlich angeführt finden: ſo iſt nichts wahr-

*) Man ſieht leicht, daß Hieronymus unter den griechiſchen Schriftſtellern (eccleſiaſticis *græci ſermonis* ſcriptoribus) ſolche verſteht, die nicht blos in griechiſcher Sprache geſchrieben hatten, ſondern auch mit den unmittelbar vorher genannten morgenländiſchen Kirchen (eccleſiis *orientis*, wofür hernach *Græcorum* eccleſiæ ſteht) in näherer Verbindung geweſen waren. Denn daß es in der abendländiſchen Kirche einen Cajus gegeben habe, welcher in dem, wahrſcheinlich griechiſchen, Aufſaze von ſeiner, zu Rom unter dem Biſchoff Zephyrinus gehaltenen (Euſeb B. 6. K. 20.), Diſputation gegen Proclus nur 13 Briefe Pauli zälte, war dem Hieronymus wol bekannt (Catal. ſcript. eccleſ. voc. *Caius* Opp. T. I. p. 185.) Wenn hingegen Hippolytus Biſchoff zu Aden in Arabien war: ſo gehört er offenbar unter die morgenländiſchen Schriftſteller. Inwiefern man den Irenäus auch darunter rechnen könne, iſt in der Apol. der Off. S. 163. f. gezeigt. Wenigſtens verdiente es immer Aufmerkſamkeit, wenn ein Schriftſteller, der ſeine Bekanntſchaft mit der morgenländiſchen Kirche auch in Gallien noch fortſezte, den Brief an die Hebräer Paulo geradehin abgeſprochen hätte.

wahrſcheinlicher, als daß Stephanus die angebliche Meinung des Irenäus blos aus ſeinem Stillſchweigen von dem Briefe an die Hebräer geſchloſſen, und dieſe eigene Folgerung als wirkliche Ausſage des alten Schriftſtellers vorgeſtellt habe. Durch dieſe Vorausſezung wird ihm freilich Vernachläßigung der hiſtoriſchen Genauigkeit Schuld gegeben; aber auch die gleich folgende Nachricht hat eben dieſen Feler. Wenn es heißt: κλημης μεντοι και ευσεβιος και πολυς αλλος των θεοφορων πατερων ομιλος ταις αλλαις συναριθμεσι ταυτην επιστολην; ſo iſt vermöge der unmittelbar nachfolgenden Worte: και φασιν αυτην εκ της εβραιδος μεταφρασαι TON EIPHMENON κλημεντα, kein anderer als der Römiſche Clemens gemeint, der nach Euſebius (B. 3. K. 38.) und mehreren Kirchenvätern den Brief an die Hebräer ins griechiſche überſezt haben ſoll. Allein die angeführte Stelle des Euſebius, welche Stephanus offenbar vor Augen hatte, ſagt nichts davon, daß Clemens den Brief an die Hebräer Pauli übrigen Schriften beigezält, ſondern nur daß er in ſeinem Brief an die Korinthier aus dem Brief an die Hebräer viele Gedanken entlehnt, und ſogar einige Stellen wörtlich aufgenommen habe, woraus Euſebius erſt den Schluß zieht, daß der Brief an die Hebräer eine alte Schrift ſeyn müſſe, und dann noch hinzuſezt: Οθεν εικοτως εδοξεν, αυτο τοις λοιποις εγκαταλεχθηναι γραμμασι τυ αποστολυ. Hätte Clemens den Apoſtel Paulus ausdrüklich als Verfaſſer angegeben (ταις αλλαις συνηριθμησε ταυτην επιστολην); ſo wäre nicht nöthig geweſen, die Schiklichkeit der unter den morgenländiſchen Chriſten üblichen Meinung von 14 Briefen Pauli

erſt

erſt auf eine, aus dem Briefe des Clemens gezogene, Folgerung für das hohe Alter des Briefs zu gründen. Indeß trägt Stephanus kein Bedenken, dem Clemens ſelbſt zuzuſchreiben, was Euſebius ſo gefliſſentlich als bloßen Schluß für ſeine und anderer Kirchenväter Meinung aus dem Briefe des Clemens, ausgezeichnet hatte. War nun Gobarus einmal durch einen — richtigen oder unrichtigen — Schluß auf die Meinung gerathen, daß die Aechtheit des Briefs an die Hebräer von Irenäus geläugnet werde; ſo mußte er um ſo geneigter ſeyn, dem Hippolytus als einem Schüler des Irenäus *) eben dieſe Meinung zuzuſchreiben, wenn er den Brief an die Hebräer in den Ueberbleibſeln des Hippolytus, welche ihm etwa zu Geſichte kamen, eben ſo wenig angeführt fand, als in Irenäi Büchern wider die Ketzer. Da Photius in eben der Stelle (cod. 121. p. 161. f.), wo er Hippolyti kleine Schrift gegen die Ketzer geleſen zu haben verſichert, von dieſem Schüler des Irenäus behauptet: λεγει — οτι η προς εβραιους επιστολη ουκ εστι του αποστολου παυλου, ſo muß der Brief wirklich in dieſer Schrift, wenigſtens nicht angeführt worden ſeyn, welches auch um ſo wahrſcheinlicher iſt, da Hippolytus ſelbſt bekennen ſoll, das meiſte aus dem Irenäus genommen zu haben, von welchem ſchon zugegeben iſt, daß er in ſeinen Büchern wider die

*) Μαθητης δε εφησατο ειρηναιου ιππολυτος, ſchreibt Photius (cod. 121. p. 161.), welcher dieſe Nachricht eben ſo wol aus Hippolyti Schrift gegen die Ketzer ſelbſt, geſchöpft haben kann, als er aus dem eigenen Berichte des Biſchoffs wußte, Hippolytus habe in jenem Werke Irenäi Widerlegungen auszugsweiſe geliefert (p. 162.). Vergl. Herrn D. Semlers Beitr. zu genauerer Einſicht des Briefs an die Hebr. S. 16.

die Gnoſtiker von dem ſtreitigen Briefe Pauli keinen ausdrüklichen Gebrauch gemacht habe. Daß Hippolytus mit ſo vielen Worten geſagt habe, was ihn auch Photius ſagen läßt, darf auf dieſes Mannes Zeugniß um ſo weniger geglaubt werden, da wir an dem Beiſpiel des Gobarus geſehen haben, daß Hippolytus und ſein Lehrer ſchon vor dem Photius als Gegner des Briefs an die Hebräer angeſehen wurden, und es alſo einem Manne, der ſo vieles geleſen hat, leicht zu verzeihen iſt, wenn er ſich über das Stillſchweigen des Hippolytus vom Briefe an die Hebräer allzuſtark ausdrükte, und das, was er wirklich durch die Leſung des Hippolytus beſtätiget fand, mit der aus anderer Lectüre ihm bereits bekannten Sage von der Denkungsart des Hippolytus über den Brief an die Hebräer verwechſelte. Die Uebereilung iſt wenigſtens lang nicht ſo gros, als wenn er unmittelbar darauf Ambroſii Verdienſte um Origenis Schriften dem Hippolytus zuſchreibt, weil er nemlich bei dem Hieronymus (Opp. T. I. p. 186.) oder Sophronius in dem Artikel Hippolytus die, freilich in dem Catalogo ſcript. eccl. ſ. nicht hieher gehörige, aber von dem Führer des Hieronymus in ſeiner Kirchengeſchichte *) mit dem Bericht von Hippolyti Schriften genau verbundene, Erzählung von Ambroſius, der Nachricht von den Reden des Hippolytus an das Volk κατα μιμησιν **) ωριγενες, unmittelbar angefügt fand. Geſezt aber, Stephanus und Photius haben ſich wirklich über das, was ſie in Irenäi

und

*) Euſeb L. VI. c. 22. 23.

**) Dieſen nemlichen Ausdruk des Photius hat auch Sophronius gebraucht.

und Hippolyti Schriften wider die Kezer in Rükſicht auf den Brief an die Hebräer bemerkt hatten, zu ſtark ausgedrükt: ſo fragt ſich noch immer, ob nicht wenigſtens ihre Folgerung gegründet war, und das Stillſchweigen des Irenäus, nach welchem ſich denn auch ſein Schüler, Hippolytus, in der kleinen Schrift gegen die Kezer gerichtet hat †), eben ſo viel gelte als eine ausdrükliche Erklärung, daß Pauli Brief an die Hebräer nicht von ihm ſey. Da Irenäus niemalen Zeugniſſe aus dieſem Briefe gebraucht hat, welcher doch die gnoſtiſchen Irrthümer von dem verſchiedenen Gott des A. B. am allerdeutlichſten und überall beſtreitet: ſo billigt z. B. auch Hr. D. Semler (S. 8. f. Anm. 3.) das Urtheil des Stephanus Gobarus. So befremdlich es in der That auf den erſten Anblik ſcheinen muß, daß auch ſelbſt in dem *dritten* Buche wider die Gnoſtiker, wo Irenäus neben der Tradition (K. 2—4.) vornemlich (Procem. und K. 5. §. 1.) Schriftbeweiſe in Menge (γραφικας παντοδαπας μαρτυριας, wie ſich Photius cod. 120. p. 161. ausdrükt) anführt, keine ſichere*) ausdrükliche**) Beziehung auf den Brief an

†) S. *Photii* cod. 121. p. 162.

*) S. Herrn D. Semler S. 8. f.

**) Für eine Anſpielung auf Ebr. 6, 4—6. oder vielmehr als Erklärung des ἀδυνατον v. 4. und als Widerlegung des Zweifels, den ſich Irenäus ſelbſt machte, „es ſey doch vergebliche Bemühung, die Gnoſtiker zur Wahrheit zurükführen zu wollen,“ könnte man die Stelle (B. 3. K. 2. §. 3.) anſehen: adverſus tales; certamen nobis eſt, o dilectiſſime, more ſerpentum lubrici undique effugere conantes. Quapropter undique reſiſtendum eſt illis, ſi quos ex his retuſione confundentes ad converſionem veritatis adducere poſſimus. Etenim ſi *non facile* eſt ab errore apprehenſam reſipiſcere animam

an die Hebräer vorkommt: so wenig Licht erhalten wir durch die Voraussezung, daß Irenäus den Brief nicht für Paulinisch gehalten oder überhaupt nicht zur h. Schrift gerechnet habe. Denn da einmal gewis ist †), daß Irenäus den Brief gekannt und in dem Buche διαλεξεων διαφορων einige Stellen wörtlich (ρητα τινα) daraus angeführt hat; so hätte er diesen Brief, wenn er ihn auch nicht für Pauli Arbeit oder für einen Theil der h. Schrift ansah, sondern etwa nur für das Werk eines Schülers der Apostel oder für ein altes Denkmal aus dem apostolischen Zeitalter hielt, wenigstens immer zum Beweise gebrauchen können, daß die Tradition den Gott des A. B. und den Schöpfer der Welt von dem wahren und höchsten Gotte nicht unterscheide, und ††) das Menschliche und Höhere in Jesu Christo nicht trenne, sondern wie Eine Person betrachte (Ebr. 1, 2. f. 2, 9. ff. 4, 14— 5, 10. u. s. w.). So bestätigt er B. 4. K. 20. §. 2. die Wahrheit, daß nur Ein Gott sey und daß dieser die Welt geschaffen habe, durch die Beistimmung eines Buchs *), das er nicht eben für einen Theil der heil. Schrift **), aber doch für ein Ueberbleibsel aus dem apostolischen Zeitalter ***) hielt. Der wahre Grund des Stillschweigens Irenäi von dem Briefe an die Hebräer in seinen Büchern gegen die Gnostiker scheint vielmehr darin

zu

(παραπεσοντας παλιν ανακαινιζειν εις μετανοιαν), sed non omnimodo impossibile est errorem effugere apposita veritate.

†) *Euseb.* L. V. c. 26.

††) Vergl. Iren. B. 3. K. 1. §. 2.

*) Vergl. Euseb. B. 5. K. 8. S. 173.

**) Neue Apol. der Off. S. 147. Anm. 15.

***) Euseb. B. 3. K. 3. S. 72.

zu liegen, daß der Brief allen Gnoſtikern, welche die Bücher des A. B. und ihre Grundlehre von Gott als dem Schöpfer der Welt, verworfen haben, allzudeutlich widerſpricht, als daß er von irgend einer Parthei jener gnoſtiſchen Kezer hätte angenommen werden können *). Nicht einmal Marcion konnte ihn beibehalten oder ſeinem Syſtem anpaſſen, ſo viele Gewaltthätigkeit er ſich auch gegen andere Schriften Pauli erlaubte, um das, von judenzenden Chriſten aus den Büchern des A. B. (lege et prophetis) verfälſchte, Evangelium Pauli (interpolatum a protectoribus judaismi ad concorporationem legis et prophetarum) von den angeblichen Einſchiebſeln zu reinigen **). Hätten die Anſpielungen auf die jüdiſche Religion aus dieſem Briefe ſollen weggeſchnitten werden, ſo wäre gar nichts mehr übrig geblieben, was noch als Pauli Schrift hätte vorgelegt werden können. Wenn demnach Irenäus bei anderen neuteſtamentlichen Schriften, die etwa von einer gewiſſen Parthei der Gnoſtiker verworfen wurden, immer noch hoffen konnte, die angeführte Beweisſtelle gelte wenigſtens gegen einen anderen Theil der gnoſtiſchen Kezer (B. 3. K. 11. §. 7.): ſo konnte er hingegen auf den Brief an die Hebräer keinen Beweis gründen, ohne ſich ſelbſt die Einwendung zu machen, das heiſſe ja die Gegner aus einem Buche widerlegen, welchem ſie keine Beweißkraft zugeſtehen. Und doch wollte er falſo ſcientiæ nomine inflatos arguere ex his, quæ confitebantur (K. 12. §. 12. K. 13. §. 1. K. 15. §. 1.) Wollte man endlich den Stepha-

*) S. Herrn D. Semler S. 24.
**) Ueber den Zwek der evangel. Geſch. Joh. §. 55.

Stephanus Gobarus durch die Hypotheſe vertheidigen, daß vielleicht Irenäus in einer der verlohren gegangenen Schriften die Aechtheit des Briefs Pauli an die Hebräer geläugnet habe: ſo müſte man dagegen den Euſebius beſchuldigen, daß er, der wol noch mehrere Schriften des Irenäus zu Geſicht bekommen hat als Stephanus, und bei ihrer Leſung auf den Brief an die Hebräer beſonders aufmerkſam geweſen iſt (B 5. K. 26.), eine ſo wichtige Ausſage dieſes alten Schriftſtellers gänzlich überſehen habe, ungeachtet er B. 6. K. 20. ſo ſorgfältig bemerkt, daß er in Caji Diſputation gegen Proclus Paulo nur 13 Briefe zugeſchrieben und alſo den Brief an die Hebräer ausgeſchloſſen finde. Folglich bleibt es unerwieſen, daß Irenäus den Brief an die Hebräer Paulo abgeſprochen habe. Sieht man die von unſerem ehemaligen Canzler, Pfaff, herausgegebenen Fragmente des Irenäus für ächt*) an: ſo wird im Gegentheil erweislich, daß Irenäus den Apoſtel Paulus für den Verfaſſer des Briefs an die Hebräer gehalten habe. In dem zweiten Fragment**) heißt es: *οι ταις δευτεραις των αποστολων διαταξεσι παρηκολυθηκοτες ισασι, τον κυριον νεαν προσφοραν εν τη καινη διαθηκη καθεστηκεναι κατα το μαλαχιε τε προφητε· διοτι — καθαρα* (I. 11.), *ωσπερ και ιωαννης εν τη αποκαλυψει λεγει· τα θυμιαματα εισιν — αγιων* (V 8.), *και ο* ΠΑΥΛΟΣ *παρακαλει ημας παρασησαι τα σωματα ημων θυσιαν — λατρειαν ημων* (Rom. XII. 1.), ΚΑΙ ΠΑΛΙΝ, *αναφερωμεν θυσιαν αινεσεως, τετεσι, καρπον χειλεων* (Ebr. XIII. 15.)

§. 4.

*) Vergl. Herrn Prof. Schröckhs KG. Th. 3. S. 236.

**) S. *Hippolyti* Opp. ex ed. *Fabricii* Vol. II. p. 64. f.

§. 4.

Wenn aber auch Irenäus den Brief an die Hebräer Paulo nicht ausdrüklich zugeschrieben hat: so ist wenigstens gewis, daß es andere Alte wirklich gethan haben. Nicht blos Hieronymus sagt es (§. 1.), sondern auch Origenes schreibt in seinen Homilien über diesen Brief: ου γαρ εικη ΟΙ ΑΡΧΑΙΟΙ ΑΝΔΡΕΣ ΩΕ ΠΑΥΛΟΥ αυτην παραδεδωκασι *) Sowol der Charakter des Origenes, der an fleißiger Untersuchung der biblischen Schriften gewis nichts hat ermangeln lassen**), als auch der ganze Zusammenhang, worin er jene Nachricht ertheilet, versichern uns von der Glaubwürdigkeit seiner Aussage. Er gesteht so ehrlich, daß er von dem Verfasser des Aufsazes, der die Gedanken des Apostels nach Origenis Hypothese zu Papier gebracht haben sollte †), gar nichts historisches wisse (τις δε ο γραψας το βιβλιον, το μεν αληθες θεος οιδεν), und behauptet hingegen als bekannte Thatsache, daß die Alten Paulus für den Urheber des Briefs ausgeben. Ueberdies war gerade diese Thatsache von der Art, daß Origenes ein Interesse dabei hatte, sie aufs genaueste zu prüfen, und, wo möglich, als falsch oder zweifelhaft darzustellen. Er glaubte, jeder Kenner der Schreibart müsse zugestehen, daß die Schreibart dieses Briefs viel zu gut griechisch für den Apostel sey. Würde er nun seinem Gefühl, welches gegen Paulus entschied, das Ansehen der Alten haben entgegensezen können, wenn dieses Ansehen selbst

*) Euseb. B. 6. K. 25. S. 227.

**) Ueber den Zwek der evl. Gesch. Joh. S. 103. ff. 268. ff. 289. Vergl. Herrn. D. Semler. S. 12.

†) Ueber den Zwek Joh. S. 111. f.

ſelbſt bei genauerer Prüfung, wozu ihn ſeine eigene Empfindung aufforderte, unzuverläßig befunden worden wäre? Würde er auf die ungewöhnliche, nach ſeinem eigenen Geſtändnis durch gar keinen hiſtoriſchen Grund unterſtüzte, Hypotheſe, daß ein Schüler des Apoſtels ſeine Gedanken aufgeſchrieben und weiter ausgeführt habe, und alſo wenigſtens der Inhalt von Paulus herrühre, jemals verfallen ſeyn, wenn er es nicht für erwieſen gehalten hätte*), daß der Brief von Paulus ſey? Warum ers aber für erwieſen gehalten habe, erklärt er ſelbſt. Nicht das Urtheil der Kirche war es, was ihn beſtimmte. Denn die Worte: EI TIΣ εκκλησια εχει ταυτην την επιστολην ως παυλε, αυτη ευδοκιμειτω και επι τετω, geben deutlich genug zu verſtehen, daß nicht alle Kirchen den Brief für Pauliniſch hielten. Und wie hätte auch Origenes, welcher unter eben dem Zephyrinus zu Rom war**), zu deſſen Zeiten Cajus gegen den Proclus diſputirte und nur 13 Briefe Pauli anerkannte †), es nicht wiſſen ſollen, wie viele abendländiſche Kirchen den Brief an die Hebräer Paulo abſprechen? Oder wie ſollte er ſich gefürchtet haben, ihrer Meinung beizutreten (συγχρησαθαι τω βελημαπι αυτων), da er bei anderen morgenländiſchen Chriſten den Gebrauch dieſer Freiheit als was ſehr mögliches und wahrſcheinliches vorausſezt (§. 2.)? Nicht um der Kirche willen, ſondern als

*) Προς ον (συγχρησαμενον τω βελημαπι των αθετουντων την επιστολην ως υ παυλω γεγραμμενην) αλλον λεγων κατ' ιδιαν χρηξομεν εις ΑΠΟΔΕΙΞΙΝ του ειναι ΠΑΥΛΟΥ την επιστολην. Ep. ad Afric. §. 9. T. IV. p. 304.

**) Euſeb. B. 6. K. 14. S. 216.

†) a. a. O. K. 20.

als freier Unterſucher der verſchiedenen Meinungen in der Kirche, urtheilt er, diejenigen Gemeinden, welche den Brief für Pauliniſch halten, verdienen noch ein Lob darüber (ευδοκιμειν και επιτετω), weil ſie nemlich die vorzüglichere Meinung haben. Und dieß Urtheil fällt der Kritiker aus dem Grunde, weil (ΓΑΡ) die Alten den Brief nicht ohne Urſache für Pauliniſch ausgegeben haben. Hätte man damals keine alte Zeugniſſe dieſes Inhalts gehabt, oder wären ſie dem Origenes auf irgend eine Art verdächtig geweſen; wie natürlich würden ihn, bei der erwieſenen Freiheit zu denken in dieſem Puncte, ſeine, aus der Schreibart des Briefs hergenommene, Zweifel auf den Ausſpruch geleitet haben: „die Wahrheiten (τα νοηματα) in dem Briefe an die Hebräer ſind zwar vortreflich (θαυμασια), und nicht weniger erhaben als in den allgemein anerkannten Schriften des Apoſtels (ἐδευτερατων αποστολικων ΟΜΟΛΟΓΟΥΜΕΝΩΝ *) γραμματων), aber, ſo herrlich und göttlich auch die Schrift iſt, ſo klar beweiſet die Schreibart, daß ſie nicht den Apoſtel Paulus, ſondern einen anderen, von Gott erleuchteten, Mann **) zum Verfaſſer haben muß, deſſen Namen Gott weiß?“ Unter den Alten aber, durch deren Zeugnis ſich Origenes abhalten ließ, einen Brief, deſſen Schreibart ihm nichts weniger als Pauliniſch zu ſeyn ſchien, dieſem Apoſtel abzuſprechen, kann man

*) Origenes wußte alſo, daß der Brief an die Hebräer nicht unter die ομολογουμενα gehöre, und alſo auch von ihm dem Apoſtel Paulus gar wol abgeſprochen werden dürfe.

**) Dies hätte nicht einmal gerade ein Apoſtel ſeyn müſſen, da ja Origenes z. B. auch des Hermas Paſtor für eine göttliche Schrift anſieht. S. über den Zwek Joh. S. 107.

den Clemens von Alexandrien und den von ihm erwähnten Presbyter*), welches wahrscheinlich**) Pantänus war, nicht wol verstehen***). Denn so sehr auch Origenes jene beide Alexandrinische Lehrer, besonders wegen ihrer Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie, geschäzet hat****): so wenig läßt er sie in historischen Fragen aus dem apostolischen Zeitalter für Zeugen gelten. In der Geschichte der Evangelien geht er völlig von der παραδοσει των ανεκαθεν πρεσβυτερων ab †), welche sein Lehrer in den υποτυπωσεσι angenommen hat ††). Und auch demjenigen, was Clemens in der nemlichen Schrift von dem Briefe an die Hebräer selbst erzält †††), tritt Origenes in gar nichts bei, die einige Nachricht ausgenommen, daß der Brief von Paulo sey. Wenn Pantänus sagt, daß Paulus seinen Namen nicht nenne, weil er an diejenigen schreibe, zu welchen der Herr selbst gesandt war (ο κυριος αποστολος ων τε παντοκρατορος απεσταλη προς εβραιους), und wenn Clemens daraus, daß der Apostel an Hebräer, welche den HErrn gehört haben, also an Juden in Palästina, geschrieben habe, ein hebräisches Original herleitet (γεγραφθαι εβραιοις εβραικη φωνη): so denkt Origenes nicht daran, seinen Zweifel über die zu gute griechische Schreib-

*) Euseb. B. 6. K. 14. S. 215.
**) Euseb. B. 5. K. 10. 11. B. 6. K. 13.
***) Vergl. Herrn D. Semler S. 13.
****) Euseb. B. 6. K. 19. 14. S. 221. 216.
†) Ueber den Zwek Joh. S. 239.
††) Euseb. B. 6. K. 14. S. 216.
†††) a. a. O. S. 215.

Schreibart durch die Vorausſezung zu heben, daß Paulus hebräiſch geſchrieben habe, und alſo freilich die Schreibart in dem griechiſchen Texte von der Pauliniſchen abweichen könne, weil das Griechiſche nicht dem Apoſtel, ſondern dem Ueberſezer zugehöre. Ein hebräiſches Evangelium Matthäi nimmt er mit Pantänus an, weil Pantänus hier gewiſſermaſſen zeugen konnte, inſofern er wenigſtens einen hebräiſchen Text geſehen hatte *), und weil noch ältere Zeugen und merkwürdige Thatſachen mit dem Zeugniſſe des Pantänus übereinſtimmten **). Aber ein hebräiſches Original des Briefs an die Hebräer glaubt er nicht, weil Pantänus nichts davon geſehen hatte, und weder er noch Clemens die αρχαιοι waren, die von den Zeiten, da der Brief geſchrieben iſt, ohne ältere Zeugen für ſich zu haben, etwas glaubwürdig verſichern konnten. Nicht einmal in Beſtimmung des zweiten Verfaſſers des Briefs (τε γραψαντος το βιβλιον), den Origenes ſowol annahm als Clemens, wenn ſchon in einem anderen Sinne, folgt er ſeinem Lehrer, der wegen Aehnlichkeit der Schreibart in der Apoſtelgeſchichte Lucas für den Verfaſſer der griechiſchen Ueberſezung hielt. Origenes hingegen ſchreibt, wer den griechiſchen Aufſaz verfaßt habe, d. i. wer die, mündlich vernommenen, Gedanken Pauli griechiſch niedergeſchrieben und ausgeführt habe, das wiſſe nur Gott (το μεν αληθες θεος οιδεν). Was er aus

*) Euſeb. B. 5. K. 10.

**) Ueber den Zwek Joh. §. 61.

aus unzuverläßiger †) mündlicher Erzälung (ιστορια) habe, ſey theils die Sage derer, welche den Römiſchen Biſchoff, Clemens, theils die Sage anderer, die, wie eben Clemens von Alexandrien, den Lucas, von welchem man das Evangelium und die Apoſtelgeſchichten habe, für den Verfaſſer des Briefs*) (οτι εργαψε την επιστολην) halten. Hätte nun die ganze Nachricht von Paulus als dem Verfaſſer des Briefs an die Hebräer blos auf dem Anſehen des Clemens und Pantänus beruht: warum ſollte Origenes, deſſen Gefühl Pauli Schreibart in dem Briefe vermißte, dieſe mündliche Erzälung (ιστοριαν) nicht eben ſo wol, als die ιστοριαν von einem hebräiſchen Original des Briefs und von Lucas als Urheber des griechiſchen Ausdrüks verworfen oder doch für unſicher erklärt haben? Warum ſie gar mit dem viel verſprechenden Namen einer παραδοσις των αρχαιων ανδρων beehrt haben? Es muß durch ältere Zeugniſſe, die ein belеſener Mann ja wol in Schriften gefunden haben kann, welche nicht nur uns, ſondern auch dem Euſebius nie zu Geſicht gekommen ſind, unwiderſprechlich beſtätigt geweſen ſeyn, daß der Brief von Paulus ſey. Sonſt würde ſich Origenes die Mühe erſpart haben, ſein kritiſches Urtheil von der Schreibart des Briefs gegen eine Erzählung, die er leicht entkräften konnte,

†) η δε εις ημας φθασασα ιστορια ſteht dem vorhergehenden, το αληθες, entgegen.

*) d. i. des griechiſchen Aufſatzes, welchen ſie für Ueberſetzung aus dem Hebräiſchen anſahen (Euſeb. B. 3. K. 38.), da hingegen Origenes für ſeinen Theil den griechiſchen Aufſaz als weiter ausgeführte απομνημονευματα des mündlichen Vortrags Pauli betrachtete.

konnte, durch eine Hypotheſe zu ſchüzen, von der er ſelbſt geſtehen mußte, daß ſie von hiſtoriſchen Zeugniſſen ganz verlaſſen ſey, und daß niemand beſtimmen könne, wer denn Pauli Gedanken aufgeſezt habe. Ja es läßt ſich aus der oft erwähnten Stelle des Clemens ſelbſt, höchſt wahrſcheinlich machen, daß er und Pantanus die Meinung von Paulus als dem Urheber des Briefs an die Hebräer nicht erſt aufgebracht, nicht zur Annahme derſelben manche Kirchen in Aegypten erſt durch ihren Vortrag veranlaßt haben *). Clemens ſtellt es nicht als was neues auf, ſondern er giebt es als etwas bekanntes und unläugbares zu, daß der Brief an die Hebräer von Paulus ſey (παυλε MEN ειρηκοτι), ſucht aber die Schwierigkeit, daß die Schreibart eher mit der Schreibart in der Apoſtelgeſchichte als mit der Pauliniſchen übereinkomme, durch die Hypotheſe zu heben, daß das griechiſche nicht Original (γεγραφθαι ΔΕ εβραιοις εβραικη φωνη), ſondern Ueberſezung von Lucas ſey. Eben ſo bemühen ſich Clemens und Pantänus, Urſachen aufzufinden, warum Paulus dieſem Briefe ſeinen Namen nicht vorgeſezt habe. Hätten ſie die Meinung, daß Paulus Verfaſſer des Briefs ſey, nicht ſchon vorgefunden: ſo würden ſie ſich durch die Schreibart des Briefs und den Mangel des Namens Pauli eher haben beſtimmen laſſen, auf einen andern Verfaſſer, z. B. den Lucas, zu rathen, welchen die Schwierigkeiten gar nicht getroffen hätten, die ſie bei Paulus aus dem Wege zu räumen ſuchten. Wenn hingegen hiſtoriſche Nachrichten, die ſie nicht bezweifeln konnten, für den Apoſtel Paulus ent-

*) S. Herrn D. Semler S. 13. 34.

entſchieden: ſo war die Bemühung, gewiſſe innere Schwierigkeiten mit der Geſchichte in Uebereinſtimmung zu bringen, eben ſo natürlich, als unbegreiflich es wäre, warum ſie aus ſo vielen Verfaſſern, die ſie, wenn keine Zeugniſſe für Paulus vorhanden waren, in Vorſchlag bringen oder vermuthen konnten, gerade denjenigen hätten nennen wollen, wider den ihnen ſelbſt ſo manche ſcheinbare Zweifel beigefallen waren.

§. 5.

So gewis es auf der einen Seite iſt, daß der Brief an die Hebräer in den morgenländiſchen Kirchen für eine entſchieden ächte Schrift des Apoſtels Paulus gehalten wurde (§. 1.), und daß ſich dieſe, ſchon zur Zeit des alexandriniſchen Clemens für unwiderſprechlich angeſehene, Meinung auf die Nachrichten älterer Schriftſteller gründete: (§. 4.): eben ſo gewis iſt auf der anderen Seite, daß die abendländiſche Kirche Paulum lange Zeit nicht für den Verfaſſer des Briefs erkennen wollte. Hieronymus hielt zwar für ſeinen Theil es mit der griechiſchen Kirche *), aber

*) Damit ſtreiten die von Erasmus bei Ebr. 13, 24. angeführten Stellen nicht. Denn wenn z. B. T. V. Opp. *Hieronymi* p. 287. 409. der Anführung des Briefs an die Hebräer als einer Paulinſchen Schrift noch beigefügt wird: ſive quis alius ſcripſit epiſtolam, oder: ſi quis tamen ad Hebræos epiſtolam ſuſcipit; ſo beweiſet dies keinen Zweifel des Hieronymus, ſondern es zeigt nur, daß er bei ſeinen Leſern nicht geradehin vorausſetzen durfte, daß ſie die Meinung der griechiſchen Chriſten eben ſo wol, als er ſelbſt, der herrſchenden Gewohnheit der lateiniſchen Kirche vorziehen werden. Daher drükt er ſich T. VI. p. 206. ſo aus: ſi tamen in ſuſcipienda epiſtola *Græcorum auctoritatem latina lingua non reſpuit.*

aber er ſagt ausdrüklich (T. III. p. 46.), daß er hierin von der herrſchenden Gewohnheit der lateiniſchen Kirche ſeiner Zeit abweiche (Quodſi epiſtolam, quæ inſcribitur ad Hebræos, *Latinorum conſuetudo non recipit inter ſcripturas canonicas**), nec Græcorum quidem eccleſiæ Apocalypſin Joannis eadem libertate ſuſcipiunt. Et tamen nos utraque ſuſcipimus, *nequaquam hujus temporis conſuetudinem*, ſed veterum ſcriptorum auctoritatem ſequentes, qui plerumque utriusque abutuntur teſtimoniis, non ut interdum de apocryphis facere ſolent — ſed quaſi canonicis et eccleſiaſticis). Und wenn gleich manche andere abendländiſche Schriftſteller des vierten **) Jahrhunderts vor, neben und nach dem Hie-

*) Vergl. T. V. p. 84. 26.

**) Vielleicht darf man ſo gar aus dem dritten Jahrhunderte wenigſtens Einen Schriftſteller für dieſe Meinung nennen, und dazu einen Schriftſteller, deſſen bekannte Anhänglichkeit an Tertullian beinahe vermuthen läßt, daß er die, unter den abendländiſchen Chriſten herrſchende und auch von ſeinem Lieblingsauctor begünſtigte, Meinung über den Verfaſſer des Briefs an die Hebräer nicht würde verlaſſen haben, wenn ihn nicht hiſtoriſche Nachrichten, die er kennen lernte, dazu genöthigt hätten. Wirklich gebraucht er auch keine Beweiſe aus dem, in der lateiniſchen Kirche nicht für apoſtoliſch erkannten, Briefe, ſo oft er dazu Gelegenheit gehabt hätte (ſ. des ſel. Cramers Erkl. des Br. an die Ebr. Th. 1. Einl. S. LII.) Aber ein einiges mal iſt ihm eine Aeuſſerung entfallen, die ſeine eigene Ueberzeugung verräth. Wenn Cyprian (de exhortat. martyrii c. XI. p. 179. ed. Brem.) ſchreibt: *apoſtolus Paulus*, qui *huius legitimi numeri et certi* (ſeptenarii), *meminit*, ad ſeptem eccleſias ſcribit; ſo ſchließt er durch die lezten Worte den Brief an die Hebräer, den er ja für ein Schreiben an die Chriſten aus den Juden überhaupt, nicht an eine beſtimmte Gemeinde einer gewiſſen Gegend, halten konnte,

Hieronymus *), das nemliche thaten, ja wenn ſelbſt der gröſſere †) Theil der gelehrten Lateiner in dieſer Periode, es mit den morgenländiſchen Chriſten hielt: ſo änderten dieſe Privatmeinungen deswegen nicht ſogleich die herrſchende Denkungsart der lateiniſchen Chriſten. Dem groſſen Haufen ſcheint vielmehr die Meinung, daß Barnabas oder Clemens Verfaſſer des Briefs ſey, ſo geläufig geweſen zu ſeyn, daß er ſich wunderte, wenn einer der Gelehrten Paulum als Verfaſſer angab, und Hieronymus des-

nicht aus, hingegen legt er ihn dem Apoſtel Paulus bei, indem er bei Paulus eine Erwähnung der Siebenzal gefunden haben will, die ſich weder in den Briefen an die 7 Gemeinden beſtimmter Gegenden, noch in den Briefen an einzelne Perſonen, ſondern nur im Briefe an die Hebräer findet. Der Biſchoff Fell denkt in der Anmerkung zu den angeführten Worten an Hebr. 11, 30. Wenn ich aber die vorher erwähnten *primos in diſpoſitione divina ſeptem dies* annorum ſeptem milia continentes dazu nehme: ſo iſt mir wahrſcheinlicher, daß Cyprian die Stelle 4, 3. f. im Sinne gehabt habe.

*) S. Cramer S. LIII. LIV. Hieronymus ſelbſt ſagt (T. III. p. 27.), einige unter den Lateinern nehmen den Brief an (§. 1.).

†) Auguſtinus (L. XVI. de civ. Dei c. 22. Opp. T. V. Bas. 1542. p. 902.) konnte daher ſagen: quam (epiſtolam, quæ inſcribitur ad Hebræos) *plures* apoſtoli Pauli eſſe dicunt, *quidam* vero negant, wie denn Euſebius ſchon vor ſeiner Zeit (B. 6. K. 20.) ſchreibt, noch bis jezt werde der Brief an die Hebräer von einigen Lateinern (παρα Ρωμαιων ΤΙΣΙΝ) nicht für Pauli Schrift gehalten, wo wahrſcheinlich von Schriftſtellern die Rede iſt, die, wie der ältere Schriftſteller, Tajus, nur 13 Briefe Pauli annahmen, und alſo den an die Hebräer nicht mit unter Pauli Schriften zählten. Dieſer waren alſo in Euſebii Zeitalter, und ſo viel er wußte, nur einige, da hingegen mehrere Paulum als Verfaſſer erkannten (apoſtoli Pauli eſſe dicebant).

deswegen für nöthig fand, dem Dardanus und anderen abendländiſchen Chriſten begreiflich zu machen, er ſtelle keine neue Meinung auf, ſondern habe hierin die morgenländiſchen Kirchen und Schriftſteller ganz auf ſeiner Seite. Und wenn man ja die lateiniſche Obſervanz durch den, der griechiſchen Kirche eingeräumten, Vorzug gekränkt finden ſollte, ſo fügt Hieronymus noch hinzu, es komme am Ende auf die Frage, wer Verfaſſer ſey, ſo vieles nicht an. Jeder behalte ſeine Freiheit, wie es die griechiſchen Kirchen Johannis Offenbarung, welche man in der lateiniſchen Kirche für ächt und kanoniſch halte, *eadem libertate* nicht annehmen, und ſich Hieronymus von dieſer morgenländiſchen Meinung abzugehen, eben ſo wohl die Freiheit nehme, als er in Abſicht auf den Brief an die Hebräer von der lateiniſchen Gewohnheit abweiche. (Illud *noſtris dicendum eſt*, hanc epiſtolam, quae inſcribitur ad Hebraeos, non ſolum ab eccleſiis orientis, ſed ab omnibus retro eccleſiaſticis graeci ſermonis ſcriptoribus quaſi Pauli apoſtoli ſuſcipi, *licet* *) *plerique eam*

*) Das licet macht einen Gegenſatz gegen das Vorhergehende: „wenn ſchon die meiſten Barnabas oder Clemens für den Verfaſſer anſehen, ſo müſſen doch die Unſeren wiſſen, daß die morgenländiſchen Chriſten anderer Meinung ſind.“ Die meiſten ſind alſo nicht morgenländiſche Chriſten, und man muß folglich mit Herrn D. Semler S. 33. plerique *noſtrorum*, quibus illud dicendum erat, verſtehen. Eben ſo ſchreibt Hieronymus T. III. p. 7.: „Paulus apoſtolus ad ſeptem ſcribit eccleſias; octava enim ad Hebraeos à plerisque (nemlich noſtrorum; latinorum) extra numerum ponitur.“ Hingegen T. IX. p. 63. ergänzt er ſelbſt den fehlenden Genitiv: „licet de ea (epiſtola, quae ſcribitur ad Hebraeos), multi *Latinorum* dubitent.“

eam vel Barnabae vel Clementis arbitrentur, et nihil intereſſe, cujus ſit, cum eccleſiaſtici viri ſit, et quotidie eccleſiarum lectione celebretur. Quod ſi eam latinorum conſuetudo non recipit u. ſ. w.) Wenn man demnach genau ſprechen und auch diſſentirende Gelehrte mit in Anſchlag bringen wollte: ſo waren es *plerique*, oder *multi* Latinorum, welche den Brief Pauls abſprachen, und hingegen dem Barnabas oder Clemens zuerkannten. Wollte man ſich aber in der Benennung nach dem größeren Theile richten; ſo durfte *) überhaupt geſagt werden; *Latinorum* conſuetudo eam non recipit, oder, wie ſich Hieronymus (Catol. ſcript. eccleſ. voc. *Cajus*) ausdrükt: apud *Romanos* usque hodie quaſi Pauli apoſtoli non habetur (T. 1. p. 185.). Was die bisherigen Bemerkungen wenigſtens für das vierte Jahrhundert erweiſen: das gilt nach einigen anderen Zeugniſſen auch ſchon dem dritten Jahrhunderte und vom Ende des zweiten. Schon unter dem Zephyrinus wurden in einer zu Rom gehaltenen Diſputation nur 13 Briefe Pauli gezählt, und folglich der Brief an die Hebräer nicht mitgerechnet **), ja ſelbſt in der griechiſchen Kirche war es ſchon vor dem Euſebius, ſchon in dem Zeitalter des Origenes eine ganz bekannte Sache (§. 2.), daß die lateiniſche Kirche den Brief nicht für Pauliniſch gelten laſſe. Marcion hat gewiß den Brief an die Hebräer nicht in ſeinem Kanon gehabt †), wie ſich nicht blos aus ſeinem ganzen Lehrbegriffe zum voraus vermuthen

*) Vergl. Cramer S. L. ff.

**) Euſeb. B. 6. K. 20.

†) S. Herrn D. Semler S. 14 f.

muthen läßt (§. 3.), ſondern auch aus den einſtimmigen Nachrichten des Tertullian und Epiphanius erweislich iſt. Unerachtet der leztere (haer. 42. p 142.) für ſeinen Theil den Brief an die Hebräer ſo gut als die Briefe an den Timotheus und Titus, welche Marcion erweislich *) ausgeſchloſſen hat, zu dem ολω τω αποστολω πωλω rechnet, woran ſich Marcion theils durch Weglaſſung gewiſſer Bücher theils durch Verſtümmelung der beibehaltenen Theile, theils durch eigenmächtige Zuſäze vergriffen habe: ſo ſezt er doch den Brief an die Hebräer, an den er erwieſener maſſen wol gedacht hat (vergl. auch S. 163.), weder das eine (S. 141. ff.), noch das anderemal (S. 154. ff.) in die Reihe der von Marcion beibehaltenen Bücher. Und doch ſagt er gegen das Ende des zweiten, nach der Ordnung des Marcioniſchen αποστολος eingerichteten (S. 154.), Auszugs von Stellen, woraus Marcion widerlegt werden könne, ausdrüklich (S. 163.): αυτη ΠΕΠΛΗΡΩΤΑΙ η τω μαρκιωνος συνταξις απο τω κατα λουκαν ευαγγελιω και τω αποστολω σωζομενων λειψανων, λογων τε υποθεσεως, αφ ης αναλεξαμενοι τα παρ' αυτοις απο των παρ' αυτοις σωζομενων τοις ελεγχοις παρεθεμεθα. Würde wol aus dem Briefe an die Hebräer, wenn er unter die παρα μαρκιωνος σωζομενα gehört hätte, gar nichts zur Beſtreitung des Marcions haben ausgezeichnet werden können? (vergl. §. 3.) Oder würde nicht Epiphanius dieſen Brief hier (S. 154. ff.) und oben (S. 141. ff.) ſo gut, als die Briefe an die Theſſalonicher, den Philemon und die Philipper (S. 141. f. 162. f.), wenigſtens nur genannt haben,

*) *Tertull.* L. V. contra Marc. c. 21.

haben, wenn er auch den Brief an die Hebräer nach Marcions Ausgabe noch ſo ſehr entſtellt und zu ſeinem polemiſchen Zwecke eben ſo unbrauchbar als die angeführten Briefe gefunden hätte? Könnte der erſte Brief an die Theſſalonicher bei Marcion der fünfte geweſen ſeyn (S. 162.), wenn der Brief an die Hebräer, welcher nach dem Geſeze der Anordnung *) unter den gröſſeren Briefen des Apoſtels und alſo **) vor dem erſten an die Theſſalonicher hätte ſtehen müſſen, in Marcions Kanon wäre aufgenommen worden? Eben ſo finden wir auch in Tertullians fünften Buche gegen den Marcion, wo dieſes Mannes αποστολος nach der Ordnung durchgegangen, und zuerſt von den gröſſeren, hernach (K. 15.) von den kleineren Schriften Pauli, welche Marcion beibehalten hatte, jeder einzelne Brief, ſelbſt den kleinen Brief an Philemon, aus welchem nichts auszuziehen war, nicht ausgenommen (K. 21.), deutlich genannt wird, keine Spur von dem Briefe an die Hebräer. Hat aber Marcion dieſen Brief in ſeinen Kanon nicht aufgenommen gehabt: ſo würde Tertullian ſeinen Vorwurf, epiſtolas Pauli a Marcione mutilatas *etiam de numero* fuiſſe (c. 1.), oder (c. 21.) quod affectaverit, *etiam numerum* epiſtolarum interpolare, gewis auch aus der Weglaſſung des Briefs an die Hebräer, und nicht blos aus dem Mangel der Briefe an Timotheus und Titus in dem kezeriſchen Kanon, erwieſen haben, wenn Marcion wirklich von dem Kanon (numerus) der abendländiſchen Kirche in Tertullians Zeitalter, bei dem Briefe an die Hebräer eben ſo wol

*) Ueber den Zwek Joh. S. 256. ff. **) *Tertull.* L. V. c. 15.

wol abgewichen wäre, als bei den Briefen an Timotheus und Titus. Damit ſtimmt denn auch eine andere Schrift Tertullians (de pudicitia) vollkommen überein *), worin er die Einwendungen der katholiſchen Chriſten gegen den Montanismus nach der Ordnung der, von ſeinen Gegnern ſelbſt anerkannten, neuteſtamentlichen Bücher widerlegt und in dieſer Abſicht zuerſt die Evangelien, hernach (K. 13.) das apoſtolicum inſtrumentum, und zwar Pauli Briefe beſonders (K. 14. ff.), und dann (K. 19.) Johannis Schriften durchgeht **). Aber nicht in der Abhandlung von Pauli Briefen, ſondern erſt K. 20. kommt er auf Ebr. 6, 1—8. zu ſprechen, und zwar unter der ausdrüklichen Bemerkung, daß er die Stelle nicht als apoſtoliſches Zeugniß anführe, ſondern, nach dem vorangegangenen Beweiſe *aus dem* apoſtolico inſtrumento, gleichſam zum Ueberfluſſe auch noch das Zeugnis eines Gefährten der Apoſtel zu einer, zwar nicht gleich ſtarken, aber doch den obigen Beweiſen nahe kommenden Beſtätigung ſeiner Behauptungen gebrauchen wolle. (Diſciplina *apoſtolorum proprie* quidem inſtruit ac determinat *principaliter* ſanctitatis omnis erga templum Dei antiſtitem — Volo tamen *ex redundantia* alicujus etiam *comitis apoſtolorum* †) teſtimonium ſuperducere, idoneum confirmandi de *proximo* jure diſciplinam magiſtrorum). Er nennt die Stelle, welche er vorbringen will, geradehin *Barnabae* titulum ad Hebraeos, ohne zu befürchten, daß ſeine Leſer noch zweifeln würden,

ob

*) S. Herrn D. Semler S. 20. ff. **) Apol. der Off. S. 78. ff.

†) Weiter unten heißt es: qui ab apoſtolis didicit et cum apoſtolis *dpcuit.*

ob Barnabas auch wirklich Verfaſſer ſey. Nur das Anſehen des, ohne Bedenklichkeit angegebenen, Verfaſſers ſucht er aus 1 Kor. 9, 6. zu befeſtigen. Ueber den Verfaſſer ſelbſt hatte er nicht nöthig, etwas zu erinnern, da er wußte, daß der Brief Barnabä, wie er ihn wiederum ganz zuverſichtlich nennt, in den abendländiſchen Kirchen nicht für eine apoſtoliſche, aber auch nicht für eine unächte, verwerfliche Schrift angeſehen werde, wie z. B. des Hermas Paſtor (et ubique *receptior apud eccleſias* epiſtola Barnabae *illo apocrypho* paſtore moechorum), welcher von den lateiniſchen Chriſten als unächt verworfen wurde *), ob er gleich unter den morgenländiſchen Chriſten für ein αντιλεγομενον gerechnet, und nicht nur von manchen griechiſchen Schriftſtellern für ächt angeſehen **), ſondern auch in mehreren Gemeinden öffentlich vorgeleſen wurde †). Nicht nur Tertullian, ſondern auch die abendländiſchen Gemeinden, welche des Hermas Paſtor alle für ein apocryphum, falſum, adulterum ſcriptum hielten und deswegen verwarfen, lieſſen hingegen den Brief an die Hebräer für eine ächte Schrift des Barnabas gelten, welche man nicht, wie jene des Hermas, als ein untergeſchobenes Buch zu verwerfen habe, ſondern weit eher, als jene, annehmen könne. Ja es iſt gar wol

mög-

*) C. 10. heißt es von dieſer Schrift: cederem tibi, ſi ſcriptura paſtoris, quæ ſola mœchos amat, divino inſtrumento meruiſſet incidi, ſi non ab *omni* concilio *eccleſiarum*, *etiam veſtrarum*, inter *apocrypha* et *falſa* judicaretur, *adultera* et ipſa et inde patrona ſociorum. Tertullian ſpricht von den abendländiſchen, lateiniſchen Kirchen. Daher auch Hieronymus (Catal. ſcript. eccleſ. v. Herman) ſchreibt: *apud Latinos* pene ignotus eſt.

**) Ueber den Zweck Joh. S. 107.

†) Euſeb. B. 3. K. 3. S. 72. Hieronymus a. a. O. (T. I. p. 174.)

möglich, daß man den Brief an die Hebräer ſchon zu Tertullians Zeit in manchen abendländiſchen Gemeinden zwar nicht unter die apoſtoliſchen Schriften (apoſtolicum inſtrumentum) gerechnet (non videbatur meruiſſe divino inſtrumento incidi), aber dennoch eben ſo wol öffentlich vorgeleſen hat, als man des Hermas Paſtor in der morgenländiſchen Kirche, wo er nicht als ein unächtes Werk (apocryphum) verworfen wurde, hie und da öffentlich vorgeleſen hat. Wenigſtens verſichert Hieronymus von ſeiner Zeit in dem vorher angeführten Schreiben an den Dardanus (T. III. p. 46.), man könne den Brief alle Tage in den Kirchen vorleſen hören (quotidie *eccleſiarum lectione* celebrari). Damit ſtimmt auch Philaſtrius (hær. c. 88.) überein: „alii autem Lucæ evangeliſtæ ajunt epiſtolam (Pauli ad Hebræos), etiam ad Laodicenſes ſcriptam. Et quia addiderunt in ea (epiſtola ad Laodicenſes ſcripta*) quædam non bene ſentientes, inde non legitur in eccleſia (publice, oder, wie es nachher heißt, populo), etſi legitur a quibusdam (privatim), *non tamen in eccleſia legitur populo niſi* tredecim†) epiſtolæ ipſius et *ad Hebræos interdum*.

§. 6.

*) Dieſen, zunächſt vorher genannten, Brief, nicht den Brief an die Hebräer, muß man verſtehen, wenn ſich Philaſtrius nicht in Einer Periode widerſprechen, und zugleich ſagen ſoll: epiſtola ad Hebræos non legitur in eccleſia; a quibusdam quidem, non tamen in eccleſia populo legitur, und wiederum: epiſtola ad Hebræos interdum in eccleſia legitur populo cum 13 epiſtolis Pauli.

†) Eben dieſe Zal wird auch c. 87. als die unter den Lateinern gewöhnliche angegeben, wenn gleich Philaſtrius in ſeinem Theile auch den Brief an die Hebräer annahm (c. 88.)

§. 6.

Zur Zeit des Hieronymus war es herrſchende Meinung unter den Lateinern, daß Barnabas oder Clemens von Rom den Brief an die Hebräer geſchrieben habe. Jener ſagt in der §. 5. angeführten Stelle: plerique noſtrorum eam *vel Barnabæ vel Clementis* arbitrantur, und Philaſtrius (c. 88.) ſchreibt: ſunt alii quoque, qui epiſtolam Pauli ad Hebræos non aſſerunt eſſe ipſius, ſed dicunt, *aut Barnabæ* eſſe apoſtoli aut *Clementis* de urbe Roma epiſcopi. Er gedenkt zwar auch noch anderer, die Lucas für den Verfaſſer halten. Aber der Ausdruk des Philaſtrius ſelbſt *) und das Zeugnis des Hieronymus **) beweiſen, daß die lezte

*) Er fährt nicht fort: *aut* Lucæ evangeliſtæ, und ſondert alſo ſelbſt dieſe Meinung von den beiden vorhergehenden, als den gewöhnlicheren, ab: *alii autem* Lucæ evangeliſtæ ajunt epiſtolam (§. 5.)

**) Theils in der angeführten Stelle, wo er die Meinung der meiſten (quod *plerique* arbitrabantur) beſchreibt, ohne an dieſe Hypotheſe zu denken, theils in dem Catal. voc. *Paulus*, wo er ſie neben den beiden gewöhnlichen Meinungen, aber mit dem Zuſaze: *juxta quosdam*, erwähnt. Epiſtola autem, quæ fertur, ad Hebræos *non ejus* (Pauli) *creditur* propter ſtili ſermonisque diſſonantiam, ſed vel Barnabæ juxta Tertullianum, *vel Lucæ evangeliſtæ juxta quosdam*, vel Clementis Romanæ poſtea eccleſiæ epiſcopi, quem ajunt (das ſind nun wiederum andere, nemlich die gelehrten Lateiner, welche Paulus für Verfaſſer hielten §. 5.) *ſententias Pauli* proprio ordinaſſe et ornaſſe ſermone (dieſe ſchrieben alſo dem Römiſchen Clemens die ſchriftliche Verfaſſung der Pauliniſchen Gedanken zu, und beſtimmten damit den auctorem ſecundarium, den Origenes unbeſtimmt gelaſſen hatte §. 4.) vel certe (hier muß man wieder ajunt verſtehen, wie der am Ende folgende accuſativus cum infinitivo anzeigt: „quia *Paulus* ſcribebat ad *Hebræos* — ſcripſerat *ut Hebræus* Hebræis *hebraice*, i. e. ſuo eloquio diſertiſſime, ut ea, quæ eloquenter ſcripta fuerant

lezte Parthei nicht beträchtlich war, etwa ſo beträchtlich, als die Liebhaber des Briefs an die Laodicener, welchen einige wenige (legitur a *quibusdam*, ſchreibt Philaſtrius) auch dem Lucas zuſchrieben, weil ihn niemand als Pauliniſch gelten laſſen wollte (ab omnibus exploditur, heißt es bei Hieronymus T. I. p. 73.). Da einmal Clemens von Alexandrien (§. 4.) und einige *) nach ihm, den Lucas zum Ueberſezer des Briefs an die Hebräer gemacht hatten: ſo iſt es nichts unerwartetes, wenn Lucas in der lateiniſchen Kirche, die den Apoſtel Paulus gar nicht als Verfaſſer anerkennen wollte, von einem oder dem andern vollends für den wirklichen Urheber des Briefs angenommen wurde. Auch die zweite Angabe iſt neueren Urſprungs. Tertullian ſpricht ſo beſtimmt und zuverſichtlich von Barnabas (§. 5.), daß wenigſtens damals unter den abendländiſchen Gemeinden, auf die er ſich beruft, nicht viel Streit über den Verfaſſer geweſen zu ſeyn ſcheint. Vielleicht hat wiederum die Hypotheſe morgenländiſcher Chriſten, welche den Römiſchen Clemens zum Ueberſezer des Briefs machte †), den erſten Anlaß gegeben, daß ein Theil der lateiniſchen Kirche ſtatt des Barnabas allmälig den Römiſchen Biſchoff als Urheber des Briefs an die Hebräer annahm. Ueberdies verſicherte

in Hebræo, eloquentius verterentur in Græcum. Et hanc cauſam eſſe, quod a *ceteris Pauli* epiſtolis diſcrepare videantur.“ (Dieſer Theil der gelehrten Lateiner hielt es alſo mit den Griechen, welche Clemens oder Lucas für den Ueberſezer des Briefs Pauli an die Hebräer anſahen. Vergl. Euſeb. B. 3. K. 38.)

*) Euſeb. B. 3. K. 38. B. 6. K. 25. S. 227.

†) a. a. O. B. 3. K. 38.

Origenes, dem wir die älteste Nachricht von der Hypotheſe zu danken haben *), daß der Einfall ſo gut, wie die ἱστορία von Lucas, ohne allen hiſtoriſchen Grund ſey (§. 4.). Deſto älter und merkwürdiger iſt die, ſchon zu Tertullians Zeiten recipirte, Meinung, daß Barnabas an die Hebräer geſchrieben habe. Da aber erwieſen iſt (§. 4.), daß die entgegenſtehende Behauptung der morgenländiſchen Kirche auf alte zuverläßige Nachrichten gegründet war: ſo ſind wir eben dadurch berechtigt, jene Meinung der lateiniſchen Kirche für ungegründet anzuſehen. Hieronymus weiß auch wirklich für die Sage von Barnabas keinen älteren Gewährsmann aus der lateiniſchen Kirche zu nennen als eben den Tertullian (Catal. ſcript. eccl. voc. *Paulus* T. I. p. 172,), und in dem Briefe an Dardanus tritt er der griechiſchen Kirche deswegen bei, weil nicht die damalige Gewohnheit der Lateiner (hujus temporis conſuetudo, pro qua Latinorum plerique epiſtolam ad Hebræos vel *Barnabæ* vel Clementis arbitrabantur), ſondern die morgenländiſche Meinung das Anſehen der alten Schriftſteller (veterum ſcriptorum auctoritatem) für ſich habe (§. 5.). Im Gegentheil läßt ſich wenigſtens ſehr wahrſcheinlich machen, daß die älteſte lateiniſche Kirche ſelbſt, dem Briefe an die Hebräer ein höheres Anſehen zugeſtanden habe, als man ihm in Tertullians Zeitalter einzuräumen gewohnt war. Auf die alte lateiniſche Ueberſezung, welche in den Kirchen, apud quas utique receptior erat epiſtola Barnabæ illo apocrypho paſtore

*) Euſeb. B. 6. K. 25.

paſtore mœchorum (§. 5.) gebraucht zu werden pflegte *), will ich mich nicht berufen, wiewol es immer glaublich iſt, daß man in einem Zeitalter, wo die Ueberſezer in chriſtlichen terminis noch ſo ungeübt waren **), daß ſie das abgekürzte ***) griechiſche δυναμεις τε μελλοντος αιωνος Ebr. 6, 5. δυναι στι μελλοντος αιωνος (occidente jam ævo †) laſen, die ſaure Arbeit eher auf einen allgemeiner und höher geſchäzten apoſtoliſchen Brief, als auf einen Brief Barnabä werde gewandt haben. Wichtiger iſt der Gebrauch, welchen der Römiſche Biſchoff, Clemens, in ſeinem Briefe an die Korinthier von dem Briefe an die Hebräer gemacht hat. Ich begehre gar nicht auf der Aechtheit des erſten Clementiniſchen Briefs, wie er aus der bekannten alexandriniſchen Handſchrift der griechiſchen Bibel herausgegeben iſt, zu beſtehen, oder die Beziehungen auf den Brief an die Hebräer, welche in jener Schrift vorkommen ††), zum Beweiſe zu gebrauchen. So wenig es mich befremden †††) würde, in einem Buche aus dem apoſtoliſchen Zeitalter einen Inhalt anzutreffen, der mir im Ganzen nicht wichtig und in einzelnen Stellen ſo gar unſchiklich zu ſeyn ſchiene, oder überhaupt die ganze Abfaſſung von dem Ton, woran mich die apoſtoliſchen Schriften gewöhnt

*) S. Herrn D. Semler S. 28. f.

**) a. a. O. S. 21.

***) S. Herrn Geh. Kirchenr. Griesbachs Cur. in hiſt. text. gr. epp. Paulin. p. 83. f.

†) *Tertull.* de pudic. c. 20.

††) S. Cramer S. VIII. ff. und Herrn D. Semlers Geſch. der chriſtl. Glaubenslehren vor dem zweiten Bande der Baumgartenſchen Unterſ. theol. Streitigk. S. 16.

†††) Vergl. Herrn D. Semler a. a. O. S. 16. ff. Anm. 22.

gewöhnt haben, äuſſerſt verſchieden zu finden *); ſo viel Vergnügen es mir wirklich macht, den, wahrſcheinlich ächten **), Brief des Polykarpus mit dem Gedanken zu leſen: „ſo würde ungefähr Johannes auch geſchrieben haben, wenn er ſich überlaſſen geweſen wäre," und dann bei neuer Leſung des Johannes ſelbſt deſto ſtärker zu fühlen, was die den Apoſteln eigene ***) Belehrung und Leitung des Geiſtes in dieſem Zeitalter bei ſolchen Männern (Apg. 4, 13.) gewirket hat †): ſo leicht begreife ich auf der andern Seite, daß der bekannte Text des Clementiniſchen Briefs, welcher blos aus Einer, noch dazu mangelhaften und an vielen Orten unleſerlichen, Abſchrift gefloſſen iſt, mit groſſem Scheine für ſehr unſicher angeſehen werden, und auch wirklich neben einzelnen Ueberbleibſeln des ächten Aufſazes, welche man eben ſo bei den Kirchen-

*) S. Henke Geſch. der chriſtl. Kirche. Th. 1. S. 50.

**) Apol. der Off. S. 179. f.

***) Ueber den Zwek Joh §. 48. 74. S. 393. f. ſ. auch 1 Kor. 2, 10. ff. 2 Kor. 4, 6. f. 1 Petr. 1, 12. vergl. 2 B. 2, 2. wo man τυ κυριυ και σωτηρος für einen genitivum objecti (Ebr. 6, 2. y) 1 Tim. 1, 11. anſehen und überſezen kann: „der Weiſſagungen der Propheten (vergl. 2 Petr. 1, 19. ff.) und unſerer, der Apoſtel (των αποστολων ημων, vergl. Apg. 10, 41. 13, 32.) Lehre (vergl. 2 B. 2, 21.) von dem HErrn und Heilande, und von ſeiner, gewis noch zu offenbarenden, Majeſtät (1, 16.), die von den Irrlehrern geläugnet wurde (2, 1. vergl. 3, 4.)." Aus dieſer Stelle erſieht man, daß die, 1 B 1, 12. mit den älteren (weiſſagenden) Predigern von Chriſto (v. 10. 11.) verbundene, neuere Prediger ſeiner Geſchichte (οι ευαγγελισαμενοι EN ΠΝΕΥΜΑΤΙ ΑΓΙΩ αποστελλαντι απ' ουρανυ) die Apoſtel ſind.

†) S auch die göttl. Eingebung der heil. Schrift, unterſucht von Töllner S. 215.

Kirchenvätern findet, viele fremde Zuſäze, zum Theil aus anderen alten Schriften, z. B. des Barnabas *), enthalten kann, die wir aus Mangel anderer Handſchriften oder kritiſchen Hülfsmittel, z. B. einer alten Ueberſezung, eben ſo wenig unterſcheiden und wegſchaffen können, als wir die vielen Lücken zu ergänzen im Stande ſind. Indeß hat man doch keinen Grund, gegen das einſtimmige **) Zeugnis der Alten, geradehin zu läugnen, daß Clemens wirklich im Namen der Römiſchen Gemeinde an die Korinthier geſchrieben habe. Aber in dem Texte dieſes ächten Briefs, wie man ihn zur Zeit des Origenes, Euſebius und Hieronymus las, waren nicht nur einzelne Stellen des Briefs an die Hebräer wörtlich (ρητα τινα αυτολεξει) angeführt, ſondern überhaupt ſo viele Gedanken (ΠΟΛΛΑ νοηματα) aus dieſem Briefe geborgt, daß man eben durch die große Aehnlichkeit beider Briefe (grandem in utraque epiſtola ſimilitudinem), auf die, ſchon dem Origenes bekannte †), Hypotheſe gerieth, Clemens werde wol den Brief an die Hebräer ins Griechiſche überſezt haben ††). Nun hat zwar Clemens den Apoſtel

*) Vergl. Herrn D. Semlers Beitr. zu genauerer Einſicht des Br. an die Hebräer S. 7.

**) Euſebius nennt den, von Clemens im Namen der Römiſchen Gemeinde nach Korinth geſchriebenen, Brief ομολογουμενον B. 3. K. 16.), ανομολογημενον παρα πασι (K. 38.). Er hält ihn alſo (über den Zwek Joh. S. 113. ff.) für eine Schrift, welche von den Alten, die hingegen den zweiten Brief nicht gebrauchen (Euſeb. B. 3. K. 38.), einſtimmig für ächt erkannt werde.

†) Euſeb. B. 6. K. 25. S. 227.

††) Euſeb. B. 3. K. 38. *Hieronymi* Catal. v. *Clemens* (T. I. p. 176.).

Apoſtel Paulus nicht ausdrüklich als Verfaſſer der von ihm angeführten Stellen des Briefs an die Hebräer genannt (§. 3.) Allein es iſt doch ſehr unwahrſcheinlich, daß Clemens, noch dazu in einem Schreiben, das im Namen der ganzen Gemeinde ausgefertigt war, den Brief an die Hebräer ſo vorzüglich *) gebraucht und ſo viele Gedanken daraus in ſeinen Brief aufgenommen haben würde, wenn man damals in der Römiſchen Kirche von dieſem Briefe eben ſo, wie nachher zu den Zeiten Tertullians (§. 5.), gedacht, ihn nicht zu dem apoſtolicum inſtrumentum gerechnet, ihn nicht, wie andere Bücher des N. T. ſich beſonders geläufig gemacht, nicht als *proprie et principaliter* inſtrumentum ac determinantem Corinthios, ſondern nur als eine Schrift des Barnabas betrachtet hätte, woraus man endlich auch noch *ex redundantia* ein Zeugniß hätte beifügen können. Hat man aber in der älteren Römiſchen Kirche ſelbſt, von dem Briefe an die Hebräer höher gedacht, als im Zeitalter des Tertullian; hat man ihn damals unter die Hauptbücher des N. T. gezählt: ſo iſt wol nimmer zu zweifeln, daß man damals auch in Rom die alte Nachricht gehabt habe †), worauf ſich die Meinung der morgenländiſchen Kirche gründete. Nur blieb man in der lateiniſchen Kirche der ur-

*) Euſebius ſchreibt (B. 3. K. 38.) beiden Briefen ομοιων της φρασεως χαρακτηρα zu und ſagt noch weiter, μη πορρω τα εν εκατερος τοις συγγραμμασι νοημασι κεισθαι.

†) Wie leicht die Römiſche Kirche den, zu Korinth geſchriebenen (§. 9. und Ebr. 13, 24. t), Brief an die Hebräer habe frühzeitig bekommen können, zeigt Herr D. Uhland Diſſ. ad Hebr. I. 1—3. 1777. P. I. p. 10.

urſprünglichen hiſtoriſchen Beſtimmung des Verfaſſers des Briefs an die Hebräer nicht ſo getreu, wie in der griechiſchen Kirche. Aus welchen Gründen man in der Zwiſchenzeit zwiſchen dem Römiſchen Biſchoff, Clemens, und dem Tertullian von der alten Denkungsart der Lateiner abgegangen ſey, oder durch welchen Anlaß die abendländiſchen Chriſten bewogen worden ſeyen, ſtatt des Apoſtels Paulus vielmehr den Barnabas als Verfaſſer des Briefs an die Hebräer anzuſehen, läßt ſich nun freilich durch kein ausdrükliches hiſtoriſches Zeugniß beſtimmen, vielleicht aber doch mit einiger Wahrſcheinlichkeit vermuthen.

§. 7.

Der ungenannte, aber alte*) Verfaſſer des Canon, wovon Muratorius in einer ſehr alten Handſchrift ein beträchtliches Fragment gefunden hat**), beſchließt ſeine umſtändliche Beſchreibung der Briefe Pauli mit den Worten: „fertur etiam ad Laodicenſes, *alia ad Alexandrinos Pauli nomine ficta ad hæreſem Marcionis*, et alia plura, quæ in catholicam eccleſiam recipi non poteſt. Fel enim cum melle miſceri non congruit†)," oder, wenn ich die Stelle, die, wie der ganze Aufſaz, durch grobe Fehler verunſtaltet iſt, gebeſſert herſezen ſoll: „fertur etiam ad Laodicenſes (epiſtola), *alia ad Alexan-*

*) Apol. der Off. S. 247.

**) S. Stoſch Commentat de LL. N. T. canone p. 180. ſq.

†) Stoſch S. 182. Schmid ob die Off. Joh. ein ächtes göttl. Buch iſt. S. 104. f.

Alexandrinos Pauli nomine fictæ ad hæresin Marcionis, et alia plura (Pauli nomine ficta feruntur), quæ in catholicam ecclesiam recipi non possunt. Fel enim cum melle misceri non convenit.“ Nun pflegte man in der lateiniſchen Kirche die Materie von den Briefen Pauli ſo zu behandeln, daß man der 13 unbezweifelt ächten Briefe, welche unſer Verfaſſer vorher alle namhaft gemacht hat, hauptſächlich und zuerſt gedachte, und dann noch die Frage anhängte, ob die beiden Briefe an die Hebräer und Laodicener eben dieſem Apoſtel zugehören *). Es iſt alſo höchſt wahrſcheinlich, daß der Brief an die Alexandriner, welchen der ungenannte Verfaſſer mit dem Brief an die Laodicener verbindet, kein anderer als der Brief an die Hebräer ſey, welchen der Verfaſſer ganz unberührt gelaſſen haben müßte, wenn er ihn nicht unter jener Benennung gemeint hat. Und doch hat man immer die Frage über den Verfaſſer des Briefs an die Hebräer für wichtiger angeſehen, als die im Fragmente wirklich berührte Frage von dem Briefe an die Laodicener, deſſen Unächtheit viel allgemeiner zugeſtanden wurde. Daß es der Brief an die Hebräer mit Juden zu thun habe, lehrt ſein Inhalt, und Tertullians Ausdruk (§. 5.): Barnabæ titulus *ad Hebræos*, zeigt deutlich genug, daß die Benennung: Brief an die Hebräer, ſchon damals in der lateiniſchen Kirche eben ſo wol bekannt war, als zu Alexandrien †). Da man aber in der lateiniſchen Kirche

um

*) S. den Hieronymus (Catal. v. *Paulus* T. I. p. 172. f.) und den oben (§. 5. f.) angeführten Philaſtrius.

†) Euſeb. B. 6. K. 14. S. 215.

um dieſe Zeit Paulus gar nicht für den Verfaſſer erkannte, ſo hatte man auch die Hypotheſe des alexandriſchen Clemens von einem hebräiſchen Original nicht nöthig, um den vermeinten Unterſchied der Schreibart in dieſem Briefe von der Schreibart Pauli in ſeinen allgemein erkannten Schriften zu erklären, ſondern man ließ den griechiſchen Text, woraus auch die alte lateiniſche Ueberſezung gemacht war (§. 6.), für Original, und die Hebräer, an welche der Brief gerichtet war, für griechiſchredende Juden gelten. Dies ſcheint der unbekannte Verfaſſer des Fragments ausdrücken zu wollen*), wenn er die Hebräer *Alexandrinos* nennt. Die alexandriniſchen Juden waren wenigſtens die berühmteſten **) unter den griechiſch-redenden, wie denn auch die griechiſchen Ueberſezungen und Schriften für Juden, vornemlich von Alexandrien kamen. Ob auch das nachfolgende *fel* auf den Brief an die Hebräer beſonders anſpiele †), wage ich nicht zu beſtimmen, weil ich nicht weiß, ob die Conjectur, daß 12, 15. wie 5 Moſ. 29, 18. εν χολη (für ονχλη) zu leſen ſey, ſchon damals bekannt und zu des ungenannten Schriftſtellers Zeit ſo gar in Abſchriften des Briefs an die Hebräer aufgenommen war. Genug, der Ungenannte meinte, der Brief an die Hebräer ſey eben ſo wol als der an die Laodicener unter Pauli Namen *ad hæſin Marcionis* erdichtet, und könne demnach als eine ketzeriſche Schrift in der katholiſchen (orthodoxen) Kirche nicht

*) S. Herrn D. Semlers Anm. 21. zu Oeders Unterſ. über die Off. Joh. S. 29.

**) Vergl. Herrn Prof. Löſner bei Apg. 6, 9. S. 180. f.

†) S. den ſel. Schmid S. 112.

nicht geduldet, als ſchädliches Gift (fel) mit dem Honig der ächten Pauliniſchen Schriften, worin die katholiſche reine Lehre enthalten ſey, durchaus nicht vermiſcht werden. Freilich muß der Mann gar keinen Begrif von der Kezerei des Marcion gehabt haben, wenn er ſich einbilden konnte, daß gerade derjenige Brief, welcher mit Marcions Syſtem am allerwenigſten vereinbar iſt (§. 3.), von Marcion oder ſeiner Schule dem Apoſtel untergeſchoben ſey. Aber eben die Seltſamkeit des Einfalls führt um ſo eher auf die Vermuthung, daß eine gewiſſe Thatſache zu Grund liegen müſſe, welche dahin misverſtanden werden konnte. Von dem unächten Briefe an die Laodicener wiſſen wir aus dem Philaſtrius, daß auch ſelbſt diejenige, die ihn nicht ganz verwerfen wollten, ſondern wenigſtens für ſich gebrauchten, doch ſo viel zugaben, daß er von Kezern verfälſcht ſey (addidiſſe in ea quædam *non bene ſentientes*, vergl. §. 5. f.), und aus dem Epiphanius (hær. 42.) iſt gewiß, daß man namentlich den Marcion beſchuldigte, er habe in ſeinem αποστολικω einen, von dem Briefe an die Epheſier, oder von dem ſiebenten Briefe in Marcions Kanon (S. 162. 141.). verſchiedenen, Brief an die Laodicener als den eilften hinzugeſezt (S. 163. f. 142.). Nun hat Marcion ſeinen Brief an die Laodicener eben ſo wenig untergeſchoben, als er den Brief an die Hebräer erdichtet hat; der unächte Brief Pauli an die Laodicener iſt ſo wenig in ſeinem Kanon geweſen, als (§. 5.) der ächte Brief Pauli an die Hebräer. Weil er aber die Ueberſchrift des, auch in dem katholiſchen Kanon befindlichen, Briefs an die Epheſier

ver-

verändert und dieſen Brief für einen Brief an die Laodicener ausgegeben hat *): ſo verurſachte er dadurch, daß man den, nachher zum Vorſchein gekommenen **), beſonderen Brief an die Laodicener aus Misverſtand ſeines Geredes von einem Briefe Pauli an die Laodicener für die, von ihm in ſeinen Kanon aufgenommene, Schrift und für ſeine Erdichtung hielt, unerachtet der falſche Brief an die Laodicener wahrſcheinlicher von einem Orthodoxen zuſammengeſtoppelt worden iſt, um eben dem Beweiſe, den Marcion für ſeine neue Ueberſchrift des Briefs an die Epheſier aus Kol. 4, 16. führte †), durch Vorzeigung eines eigenen Briefs an die Laodicener, welchen Paulus a. a. O. gemeint habe, deſto beſſer auszuweichen ††). Wie wäre es, wenn man zur Zeit des ungenannten Verfaſſers

*) *Tertull.* L. V. contra Marc. c. 17. 18. p. 468. (Opp. Franck. 1597.). Vergl. Cramers Einleit. in den Br. an die Eph. S. V—XVI.

**) Die von Epiphanius S. 163. f. 142. ausgeſtoßenen Worte finden ſich zwar nicht (vergl. Herrn Ritter Michaelis Einl. in die Schriften des N. B. Ausg. 4. §. 202.) in dem apocryphiſchen Briefe bei Fabricius (cod. apocr. N. T. p. 873. ſs. T II.) Aber der von dem Herrn Ritter §. 199. eingerükte griechiſche Text iſt auch nicht derjenige, welchen Theodoret (ſ. den Fabricius S. 841.) oder Epiphanius vor ſich hatte, ſondern er iſt erſt von Hutter aus des Jac. Fabri Stapulenſis lat. Commentar über das N. T. verfertigt worden (a. a. O. S. 864.) Wie leicht konnte nun in den alten griechiſchen Exemplarien etwas ſtehen, was Sixtus Senenſis oder ein anderer Herausgeber des lateiniſchen Texts in ſeiner Handſchrift nicht las, und alſo Hutter auch nicht griechiſch machen konnte?

†) Ueber den Zwek Joh. S. 263. ff.

††) Vergl. den auf Kol. 4, 16. ſo deutlich anſpielenden Schluß des Briefs bei Fabricius S. 879.

faſſers bei Muratorius, oder des früheren Schriftſtellers, aus welchem er ſchöpfte, aus mündlicher oder ſchriftlicher Tradition gewußt hätte, daß die, in den lateiniſchen Kirchen gewöhnliche *), Ueberſchrift des Briefs an die Hebräer: epiſtola *Barnabæ*, von dem Marcion herrühre? Würde da bei einem Manne, der Marcions Syſtem nicht kannte **), übrigens aber dem Briefe an die griechiſch redenden Hebräer (vielleicht um der Catafrygum ***) oder Montaniſten willen, deren ſtrenge Diſciplin ihm etwa in der, auch von dem Montaniſten Tertullian †) benüzten, Stelle Ebr. 6, 4. ff. zu ſehr begünſtigt ſcheinen mochte, oder aus anderen Urſachen) abgeneigt war, der Misverſtand ſo unerwartet ſeyn, daß Marcion den Brief an die Hebräer, bei dem er blos eine neue Benennung oder Ueberſchrift veranlaßt hatte, wie den Brief an die Laodiceuer erdichtet haben könnte? Dem Beſtimmungsgrunde des Marcioniſchen Kanon war wenigſtens nichts ſo gemäß, als den Brief an die Hebräer für eine Schrift des Barnabas auszugeben. Von keinem αποστολω της περιτομης, ſondern blos von Paulus wollte Marcion Schriften in ſeinem Kanon haben, weil aus Gal. 2. erhellt, daß man die reine Lehre nur bei Paulus antreffe ††). Aber der Brief an die Hebräer war als Pauli Schrift bekannt, und ſtritte doch mit Mar-

*) S. die oben (§. 5.) angeführten Worte des Tertullian: *receptior apud eccleſias epiſtola Barnabæ* illo apocrypho paſtore.

**) Auch der Schluß des Fragments (Schmid S. 105. 117—119.) verräth einen eben ſo eifrigen als unwiſſenden Feind der Ketzer.

***) Schmid S. 105.

†) de pudicit. c. 20.

††) Ueber den Zwek Joh. §. 55.

Marcions Denkart über die Schriften des A. B. (legem et prophetas) ſo durchgängig (§. 3.), daß hier an keine Reinigung von den, das Judenthum begünſtigenden, Stellen, wie in anderen Schriften Pauli *), zu denken war, ſondern der ganze Brief von Anfang bis zu Ende weggeworfen oder aber Marcions Syſtem ſelbſt aufgegeben werden mußte. Da einmal die Galatiſchen (§. 8—10.) Chriſten von langem her verſicherten, den ſo genannten Brief an die Hebräer eben ſo wol, als den eigentlich ſo genannten Brief an die Galater von Paulus (§. 4. 3. 1.) erhalten zu haben: ſo wäre es für einen, aus der Nachbarſchaft von Galatien gebürtigen, Gelehrten gar zu willkührlich gehandelt und der Hypotheſe ſelbſt, die er in Gang bringen wollte, viel zu nachtheilig geweſen, wenn er auf ein Zeugnis, von deſſen Glaubwürdigkeit man ſich zu Sinope in Pontus ſo gar leicht verſichern konnte, gar keine Rükſicht hätte nehmen wollen †). Er hielt alſo die alte hiſtoriſche Nachricht ſo weit in Ehren, daß der Brief an die Hebräer, welchem ohnehin Pauli Name nicht vorgeſezt ſey, wenigſtens von dem eigentlichen Collegen Pauli (Gal. 2, 9. 1 Kor. 9, 6.) herrühren ſollte, den man leicht habe mit Paulus vermengen oder doch als ſein Werkzeug bei Abfaſſung des Briefs anſehen können. Nun aber war nach der Richtſchnur, wornach Marcion ſeinen ganzen Kanon abmaß,

*) a. a. O. S. 259.

†) Bei dem Briefe Petri, der auch nach Galatien, ja nach Pontus ſelbſt, und in die übrige Nachbarſchaft addreſſirt war (1 B. 1, 1.), läugnete er nicht die, hiſtoriſch beglaubigte, Aechtheit, ſondern er glaubte, durch Gal. 2. berechtigt zu ſeyn, Petri Anſehen und die Richtigkeit ſeiner Lehre zu bezweifeln (a. a. O. S. 258, 262. 265.).

abmaß, das Anſehen des Briefs zugleich bei Seite geſchaft. Denn eben in dem zweiten Kapitel des Briefs an die Galater ſteht ja (v. 13.) von Barnabas, daß er den Juden mit Petrus gehenchelt habe, und nun weiß man, was von dem Briefe an die Hebräer zu halten iſt. Er iſt von einem Freunde Pauli, der ſich von den protectoribus Judaismi hat hinreiſſen laſſen, die concorporationem legis et prophetarum mit der chriſtlichen Lehre durch dieſes Schreiben zu befördern. Beinahe möchte ich verzweifeln, daß gerade Pauli Brief an die Hebräer zu Marcions ganzem Syſteme die vornehmſte Veranlaſſung gegeben habe. Nicht blos die vielleicht unſichere Nachricht *) von der Frage, welche Marcion den Aelteſten zu Rom vor ſeiner Trennung aus Luc. 5, 36. f. ſoll vorgelegt haben; ſondern vielmehr die eigenen Erklärungen Marcions, daß er die Verfälſchung der evangeliſchen Lehre von der durch protectores judaismi bewerkſtelligten Vermengung des A. B. (concorporatione legis et prophetarum **) mit den Urkunden des Chriſtenthums herleite, und ſich eigentlich zum Gegner des Judenthums berufen glaube †), machen es wahrſcheinlich, daß ſich ſein neuer Lehrbegriff aus ſeinem Haſſe gegen die jüdiſchen Religions-Schriften entſponnen habe, wie denn eben dieſe Widrigkeit der wahrſcheinlichſte Grund iſt, warum ihn Cerdo, den er in Rom kennen lernte, vorzüglich an

*) Epiphan. hær. 42. p. 135.

**) *Tertull.* L. IV. c. Marcion. c. 4.

†) Tertullian ſchreibt gegen Marcion (B. 5. K. 2.): principalem *adverſus judaismum* epiſtolam nos *quoque* confitemur, quæ Galatas docet. Marcion muß alſo Beſtreitung des Judaismus für ſeinen Hauptzweck ausgegeben haben. Vergl. Herrn D. Semlers Sel. cap. H. E. Tom. I. p. 42.

an ſich gezogen hat. Die Uebereinſtimmung beider Männer in ihrem Urtheil über die Bücher des A. B. erleichterte den weiteren, von Marcion nachher noch beſſer ausgebildeten, Hypotheſen des Cerdo von dem Gott der Juden zum voraus den Eingang. Lieſſe ſich nun von der Widrigkeit des Marcion gegen den Brief an die Hebräer ein beſonderer Grund angeben; ſo wäre eben damit der natürlichſte Urſprung von der bei ſeinem Syſtem zu Grund liegenden Abneigung gegen die Bücher des A. B. erklärt, mit denen keine Schrift des N. T. ſo durch und durch zuſammenhängt, wie der Brief an die Hebräer. Wenn die einſtimmige Erzälung des Epiphanius (S. 135.) und des Pſeudo-Tertullian de præſcr. adv. hær. c. 51. in älteren Nachrichten auch nur einigen*) Grund hat; ſo muß man annehmen, was

*) Selbſt die angegebene Urſache der Excommunication des Marcion kan wenigſtens durch Misverſtand aus älteren Nachrichten abgeleitet ſeyn. Einem Manne, der ſich viel mit heidniſcher Philoſophie beſchäftigte (*Beauſobre* Hiſt. de Manich. T. II. p. 71. Walchs Ketzergeſch. Th. 1. S. 495.), konnte es leicht begegnen, daß er auf ungewöhnliche Meinungen gerieth, welche ſeinem ſtrengen Vater mißfielen, und deren hartnäckige Vertheidigung dem Marcion den Verdacht eines Irrlaubigen und endlich den Bann zuzog. Nun iſt es auch ſonſt (vergl. Repertor. für bibl. Litterat. Th. 14. S. 150. 154—157.) bei alten Schriftſtellern gewöhnlich, die Rechtglaubigkeit als Keuſchheit vorzuſtellen. Und wenn gegen Marcion der Brief an die Hebräer vorzüglich gebraucht wurde, ſo war darin (12, 16.) noch ein beſonderer Anlaß, ihn wegen vermeinter oder wirklicher Abweichung vom Chriſtenthum als πορνον zu beſchreiben und alſo eine Urſache des Banns zu nennen, die bei Epiphanius und Pſeudo-Tertullian durch eine zu eigentliche Erklärung des Worts πορνια leicht in eine Anſchuldigung der Unkeuſchheit übergehen konnte. S. *Beauſobre* p. 77—82.

was auch gewöhnlich zugegeben wird, daß Marcion von seinem Vater, dem Bischoffe in Pontus, in den Bann gethan worden ist. Und Epiphanius sezt hinzu, daß ihm die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft nicht nur von seinem Vater, sondern auch zu Rom versagt worden sey. Wenn man auch das leztere bezweifeln wollte, wiewol die, auf erweislichem Misverstande beruhende *), Aussage des Tertullian (de præscr. c. 30.) keinen hinlänglichen Grund dazu giebt; so macht die unläugbare Abreise des Marcion aus Pontus, seinem Vaterlande **), nach Rom †) wenigstens das erstere wahrscheinlich, daß Marcions Vater seinen Wünschen nicht entsprochen habe. Was ist nun bei diesen Umständen glaublicher, als daß man sich in Pontus zur Rechtfertigung der unerbittlichen Strenge gegen Marcion auf den, an die benachbarten Galater addressirten (§. 8—10.), Brief Pauli an die Hebräer (6, 4. ff.) berufen, und hingegen Marcion gegen diesen, ihm so nachtheilig gewordenen, Brief einen vorzüglichen Widerwillen bekommen hat? Da sich der Brief durch besonders häufige Beziehungen auf die Bücher des A. B. auszeichnet; so ist ganz natürlich, daß bei Marcions Versuchen, das, ihm ungünstige, Ansehen des Briefs zweifelhaft zu machen, seine Aufmerksamkeit zuerst auf diese Seite gelenkt würde, die ihm bei der Vergleichung anderer Briefe Pauli auch noch aus dem besonderen Grunde zuerst und vorzüglich auffallen um

*) *Beausobre* p. 77.

**) S. den Irenäus und Justinus beim Eusebius B. 4. K. 11.

†) Iren. B. 1. K. 27. §. 1. f. B. 3. K. 3. §. 4. Vergl. Herrn D. Semlers Beitr. zum Br. an die Hebr. S. 84.

muſte, weil ihm das Problem, wiewol ein Brief an die Galater, (der ſo genannte Brief an die Hebräer), Paulo könnte abgeſprochen werden, zuerſt auf den anderen (gewöhnlich ſo genannten) Brief an die Galater führte, und gerade dieſer K. 2. eine, für Marcions Zwek erwünſchte, Nachricht von der allzugroſſen Anhänglichkeit eines beſonderen Mitarbeiters des Apoſtels Paulus an das Judenthum *) enthielt. Nun war zugleich der Weg gefunden, auf welchem durch ähnliche Folgerungen aus Gal. 2. **) auch andere neuteſtamentliche Schriften und ſelbſt die Stellen in Pauli Briefen, welche mit der Achtung des verhaßten Briefs an die Hebräer gegen die Religions-Schriften der Juden übereinſtimmten, oder auch den, bei ſeinem nachmaligen †) Aufenthalt in Rom durch die Annahme und weitere Entwiklung des Cerdoniſchen Lehrbegriffs hinzugekommenen, gnoſtiſchen Begriffen widerſprachen ††), um ihr Anſehen gebracht und aus dem Wege geräumt wer-

*) Freilich nicht im Lehrvortrage oder in einer ausführlichen Schrift, ſondern nur in einer vorübergehenden, übereilten Handlung (Th. 2. §. 6.). Allein wenn man einmal eine Ausflucht nöthig hat, ſo behilft man ſich auch wol mit einem ſchwachen Scheine.

**) Ueber den Zwek Joh. S. 255. ff.

†) Marcion hat ſchon in ſeinem Vaterlande unter Hadrians Regierung (Repertor. Th. 14. S. 166. ff.) angefangen, durch gewiſſe, mit dem Chriſtenthum verbundene, philoſophiſche Säze und, nachdem er in den Bann gekommen war, durch Verwerfung des Briefs an die Hebräer und anderer, ihm judenzend dünkenden, Theile der Bibel von der katholiſchen Lehre abzuweichen. Hingegen ſcheint ſein ganzes Syſtem erſt unter dem Antonius Pius (a. a. O. S. 158.) zu Stande gekommen zu ſeyn. Vergl. den ſel. Walch S. 502. und *Beauſobre* p. 81. f.

††) Ueber den Zwek Joh. S. 260. f.

den konnten. Iſt es aber wahrſcheinlich, daß man zu Rom dem Marcion ſolle geglaubt haben, wenn er einen, bisher für Pauliniſch angeſehenen, Brief dem Barnabas zuſchrieb? Wenn er mit einem male herausſagte, daß er den Brief als Barnabä Schrift betrachte, um ſeinen Inhalt als verfälſchtes, judenzendes Chriſtenthum verwerfen zu können, und daß er, ſeinen angenommenen Grundſäzen zu Folge, auch den Büchern des A. B. und einem groſſen Theile des N. T. ihr Anſehen abſpreche: ſo hätte er ſich ſicher bei den katholiſchen Chriſten zu Rom keinen Beifall verſprechen dürfen. Hielt er aber mit dieſen Lehrſäzen zurük, bis er ſeine anfängliche Hoffnung, zu Rom in die Kirche aufgenommen zu werden, vereitelt ſah; ſchränkte er ſich blos auf die hiſtoriſche Bemerkung ein, die Stelle (Ebr. 6, 4. ff.), welche man ihm in Pontus entgegen gehalten habe, und die man in Rom vielleicht nicht einmal zu ſeinem Nachtheil erkläre, ſey eigentlich Barnabä Ausſpruch: ſo konnte die Erzählung eines Mannes, welcher aus der Gegend herkam, wohin der Brief an die Hebräer (Galater) urſprünglich addreſſirt war, um ſo leichter Eingang finden, weil Paulus in dieſem Briefe wider ſeine ſonſtige Gewohnheit ſeinen Namen nicht vorgeſezt hatte *), und die lateiniſchen Chriſten

*) Auguſtinus Expoſ. ep. ad Rom. T. IV. p. 1130.) ſagt, daß manche aus dieſer Urſache Bedenken getragen haben, den Brief in den Canon aufzunehmen. Wie frühzeitig man in dem weggelaſſenen principio ſalutatorio, das ſonſt in allen Briefen Pauli vorkommt, eine groſſe Schwierigkeit gegen die Aechtheit des Briefs an die Hebräer gefunden habe, beweiſet die Mühe, die ſich ſchon Pantänus und Clemens von Alexandrien mit ihrer Auflöſung ge-

ſen damals durch die Handſchriften an eine beſtimmte Ueberſchrift, z. B. epiſtola Pauli ad Hebræos, vielleicht noch nicht ſo ſehr gewöhnt waren *), daß jeder Leſer eine neue epiſtola Barnabæ, ſogleich anſtößig gefunden hätte. Als nachher der ganze Zuſammenhang der Meinungen Marcions bei ſeiner völligen Trennung von der katholiſchen Kirche bekannter wurde; mußte es wirklich denjenigen Theil der Römiſchen Chriſten, der etwa Marcions Ausſage vom Verfaſſer des Briefs an die Hebräer beigetreten war, übrigens aber mit ſeinen Lehrmeinungen nichts zu thun haben wollte, in der von ihm angenommenen hiſtoriſchen Behauptung einigermaſſen beſtätigen, daß Marcion auch nach ſeinem jezt vollſtändiger bekannten Lehrbegriffe nicht ſo wol die Aechtheit bibliſcher Schriften, ſondern vielmehr das Anſehen ihrer Verfaſſer beſtritt **), und alſo nicht ganz unwahrſcheinlich vermuthet werden konnte, er werde die, allein bezweifelte, Aechtheit des Briefs an die Hebräer nach hiſtoriſchen Gründen geläugnet haben, welche ihn nur bei dieſem Briefe genöthiget haben müſſen, einen andern Verfaſſer anzunehmen. War es aber einmal unter den Lateinern zweifelhaft geworden, ob Paulus oder Barnabas den Brief an die Hebräer

geben haben (Euſeb. B. 6. K. 14. S. 215.) Auguſtinus a. a. O. gedenkt der nemlichen Antwort, welche auch Clemens gegeben hat, da hingegen Hieronymus (T. IX. p. 124.) dem Pantänus folgt, wiewol er der anderen angeblichen Urſache (Catal. v. *Paulus*) auch Meldung thut (T. I. p. 172.)

*) So hat die alte lateiniſche Ueberſezung des Briefs an die Hebräer im cod. Clarom. und Sangermanenſi nach Sabatier gar keine Ueberſchrift. S. Herrn D. Semler S. 81. Anm. 101. Vergl. unten §. 12.

**) Ueber den Zwek Joh. S. 262. f. 265.

bräer geſchrieben habe: ſo konnten verſchiedene Umſtände *) dazu beitragen, daß die leztere Meinung allmälig das Uebergewicht bekam, und Tertullian bei ſeinem Uebertritt zum Chriſtenthum von keinem anderen Verfaſſer mehr hörte, als von Barnabas (§. 5.).

§. 8.

*) z. B. wenn man hörte, daß in der griechiſchen Kirche ſelbſt, welche doch Paulus für den Verfaſſer hielt, in Vergleichung mit anderen Briefen Pauli eine Verſchiedenheit der Schreibart anerkannt werde. Hieronymus giebt wenigſtens (Catal. v. *Paulus*) *ſtili ſermonisque diſſonantiam* als eine Urſache an, warum man in der lateiniſchen Kirche den Brief an die Hebräer nicht dem Apoſtel Paulus, ſondern dem Barnabas, Lucas oder Römiſchen Clemens zuſchreibe, und auch Philaſtrius (c. 88.) ſagt; *in ea, quia rhetorice* (Paulus, αμαλογησας εαυτον ιδιωτην ειναι τω λογω, Euſeb. B. 6. K. 25. S. 227.) *ſcripſit ſermone plauſibili, inde* non putant eſſe ejusdem apoſtoli (cujus ſunt tredecim epiſtolæ). Wie früh man ſich in der griechiſchen Kirche mit der Meinung getragen habe, daß der Brief an die Hebräer nicht Pauli Schreibart habe, iſt daraus zu erſehen, daß ſchon Pantänus die Hebräer für eben diejenigen hält, welche Chriſtum ſelbſt gehört haben, oder für Paläſtiniſche Juden, um ein hebräiſches Original glaublich zu machen, woraus denn, wie Clemens von Alexandrien ſagt, erklärlich werde, warum man in dem griechiſchen Text nicht Pauli, ſondern eher Lucä Schreibart antreffen könne (Euſeb. B. 6. K. 14. S. 215. vergl. oben §. 4.). Da es übrigens ſchon zu Tertullians Zeiten herrſchende Meinung der Lateiner war (§. 5.), daß Barnabas den Brief an die Hebräer geſchrieben habe: ſo kan die ältere Gewohnheit, Paulum für den Verfaſſer zu halten (§. 6.), nicht erſt durch die Novatianiſchen und Arianiſchen Streitigkeiten verdrängt worden ſeyn. Vergl. Herrn D. Semler S. 27. f. 30—33. Des Philaſtrius Nachricht (c. 88.) bezieht ſich alſo wahrſcheinlich blos auf ſein eigenes und das nächſt vorhergehende Zeitalter, worin die richtigere Meinung der Griechen, daß Paulus 14 Briefe geſchrieben habe, allmählig auch unter den gelehrteren Lateinern Beifall fand (§. 5.). Hier können nun freilich die Beſorgniſſe, daß Arianismus oder Novatianismus durch Vorleſung des Briefs

§. 8.

In der morgenländiſchen Kirche wurde Paulus allgemein als Verfaſſer des Briefs an die Hebräer anerkannt (§. 1—4.), und auch die gegenſeitige Meinung der abendländiſchen Kirche (§. 5.) war nicht die urſprüngliche Denkungsart (§. 6.) ſondern wahrſcheinlich (§. 7.) von einem ſehr alten Kezer veranlaßt, der ſich gegen die, zu ſeiner Zeit, alſo in der erſten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, ſelbſt in der Gegend von Galatien, wohin der Brief an die Hebräer gerichtet war, ohne Widerſpruch herrſchende, Meinung, daß der nemliche Apoſtel, deſſen Anſehen er allein anerkannte, den Brief an die Hebräer geſchrieben habe, nicht anders zu ſchüzen wußte, als daß er einigen Zuſammenhang des Briefs mit Paulus zwar zugab, hingegen ſeines Anſehens durch die Hypotheſe los zu werden ſuchte, die alte Nachricht habe den Apoſtel mit ſeinem beſonderen Collegen, dem Barnabas, verwechſelt. Bei der lezten Bemerkung (§. 7.) wurde vorausgeſezt, daß der Brief an die Hebräer eigentlich ein Brief an die Galater ſey. Um dies zu erweiſen, kommen wir auf eine Stelle (2 Petr. 3, 15.), die zugleich ein, von den bisherigen Beweiſen unabhängiges Zeugnis enthält, daß den Brief an die Hebräer kein anderer als Paulus geſchrieben habe.

---

an die Hebräer begünſtigt werden möchte, die Ausbreitung der beſſeren Einſicht der gelehrteren Lateiner aufgehalten haben, und der Aufnahme des Briefs an die Hebräer in das inſtrumentum apoſtolicum im Wege geſtanden ſeyn, weil alsdann dieſer, wie man meinte, dem Volk ſo leicht misverſtändliche, Brief auch in denjenigen abendländiſchen Kirchen, wo er bisher nicht vorgeleſen wurde, hätte müſſen öffentlich vorgeleſen werden, und überhaupt bei allen Gemeinden ein gröſſeres Anſehen bekommen hätte.

habe. Da ſich Origines und Hieronymus auf eine, beiden ſo wol bekannte, Stelle zum Beweiſe der Aechtheit des Briefs an die Hebräer nie berufen, und man überhaupt bei keinem alten Schriftſteller eine Spur findet *), daß man 2 Petr. 3, 15. auf den ſtreitigen Brief Pauli bezogen habe: ſo darf man wol vorausſezen, daß der Verfaſſer des zweiten Briefs Petri nicht unter den Alten war, deren Zeugniſſe Origines (§. 4.) und Hieronymus (§. 1.) im Sinne hatten. Indeß haben Herr D. Semler (S. 36. f.) und andere, von ihm (S. 35.) angeführte, Gelehrte, welchen man noch den ſel. Bengel (Gnom. ed. 2. p. 992. 1163.), Herrn Abt Carpzov (Prol. ad Exercitt. in ep. ad Hebr ex Philone p. LXXVIIII. f.) und Herrn D. Uhland (Diſſ. ad Hebr. l. 1—3. P. 1. §. V.) beifügen kan **), die richtige Bemerkung gemacht, daß der Brief Pauli, welchen der Verfaſſer des zweiten Briefs Petri als ein, an ſeine nächſte Leſer beſonders abgelaſſenes, Schreiben anführt (ΠΑΥΛΟΣ εγραψεν ΥΜΙΝ 3, 15.), und von anderen Briefen Pauli (v. 16.) unterſcheidet, unfehlbar der Brief an die Hebräer ſey. Nicht nur in dieſem Briefe (12, 14.), ſondern in allen ſeinen Schriften, wie es auch 2 Petr. 3, 16. ausdrüklich bemerkt iſt, gedenkt Paulus, wenn er darin die Materie von der Zukunft Chriſti (vergl. v. 4. 10.) berührt (λαλων εν αυταις περι τουτων v. 16.), ſehr gewöhnlich auch des, in dieſer Erwartung liegenden (v. 14. 11.), Beweggrundes zur Gottſeligkeit (1 Kor. 1, 8. 4, 5. 6, 10.

*) S. Herrn D. Semler S. 34.

**) Vergl. auch Hiſt. crit. du texte du N. T. par R. Simon Ch. XVI. p. 181.

10. 15, 23. 58. 2 B. 5, 9—11. Gal. 5, 21. 6, 8. Eph. 4, 1. 4. 6, 8. Phil. 1, 10. f. 3, 11. ff. 4, 5. Kol. 3, 23. ff. 1 Theſſ. 3, 13. 5, 4. ff. 23. 2 B. 2, 13. ff. 1 Tim. 6, 11—19. 2 B. 2, 11. f. Röm. 8, 13. ff. 14, 10. ff. Tit. 2, 12. f.), aber in keinem Briefe iſt dieſe Materie ſo ausführlich abgehandelt, wie im Brief an die Hebräer (10, 23—12, 29. 3, 6—4, 11.); nirgends iſt die Ermahnung zur Gottſeligkeit an eine groſſe Veränderung, die mit Himmel und Erde, und zwar nach einer ausdrüklichen Verheiſſung Chriſti (2 Petr. 3, 13.), vorgehen ſoll (v. 7. 10. 12. f.) ſo beſtimmt angeknüpft (v. 11—14.), wie Ebr. 12, 28. vergl. v. 26. f. Nur in dieſem Briefe finden ſich die zwei Stüke ſo klar beiſammen, daß der Apoſtel einestheils den ſchweren Punct der Materie von der Zukunft Chriſti, wovon auch 2 Petr. 3. die Rede iſt (περι τουτων, εν οις εστι δυσνοητα τινα v. 16.), ich meyne die Nähe vergl. σπευδοντας v. 12. ὁ βραδυνει v. 9. der groſſen Begebenheit, ſo nachdrüklich (Ebr. 10. 25. 37.) und ſo häuffig (vergl. 1, 2. 9, 26. 10, 12—14.) anregt, wie von dem Briefe vorausgeſezt werden muß, welcher in den Gegenden, wohin der zweite Brief Petri gerichtet iſt, von Leuten, die freilich nicht nur dieſen, von der genannten ſchweren Materie beſonders handelnden, Theil der Schrift, ſondern auch τας λοιπας γραφας verdrehten (1 Petr. 3, 16.), zur Verſpottung der Verheiſſung der Zukunft Chriſti beſonders gemisbraucht wurde (v. 3. ff. 1, 16.); daß aber auch anderntheils *) die,

uns

*) Herr Ritter Michaelis meynt (Einl. in die göttl. Schriften des

habe. Da ſich Origines und Hieronymus auf eine, beiden ſo wol bekannte, Stelle zum Beweiſe der Aechtheit des Briefs an die Hebräer nie berufen, und man überhaupt bei keinem alten Schriftſteller eine Spur findet *), daß man 2 Petr. 3, 15. auf den ſtreitigen Brief Pauli bezogen habe: ſo darf man wol vorausſezen, daß der Verfaſſer des zweiten Briefs Petri nicht unter den Alten war, deren Zeugniſſe Origines (§. 4.) und Hieronymus (§. 1.) im Sinne hatten. Indeß haben Herr D. Semler (S. 36. f.) und andere, von ihm (S. 35.) angeführte, Gelehrte, welchen man noch den ſel. Bengel (Gnom. ed. 2. p. 992. 1163.), Herrn Abt Carpzov (Prol. ad Exercitt. in ep. ad Hebr ex Philone p. LXXVIIII. f.) und Herrn D. Uhland (Diſſ. ad Hebr. l. 1—3. P 1. §. V.) beifügen kan **), die richtige Bemerkung gemacht, daß der Brief Pauli, welchen der Verfaſſer des zweiten Briefs Petri als ein, an ſeine nächſte Leſer beſonders abgelaſſenes, Schreiben anführt (ΠΑΥΛΟΣ εργαψεν ΥΜΙΝ 3, 15.), und von anderen Briefen Pauli (v. 16.) unterſcheidet, unfehlbar der Brief an die Hebräer ſey. Nicht nur in dieſem Briefe (12, 14.), ſondern in allen ſeinen Schriften, wie es auch 2 Petr. 3, 16. ausdrüklich bemerkt iſt, gedenkt Paulus, wenn er darin die Materie von der Zukunft Chriſti (vergl. v. 4. 10.) berührt (λαλων εν αυταις περι τουτων v. 16.), ſehr gewöhnlich auch des, in dieſer Erwartung liegenden (v. 14. 11.), Beweggrundes zur Gottſeligkeit (1 Kor. 1, 8. 4, 5. 6, 10.

*) S. Herrn D. Semler S. 34.

**) Vergl. auch Hiſt. crit. du texte du N. T. par R. Simon Ch. XVI. p. 181.

10. 15, 23. 58. 2 B. 5, 9—11. Gal. 5, 21. 6, 8. Eph. 4, 1. 4. 6, 8. Phil. 1, 10. f. 3, 11. ff. 4, 5. Kol. 3, 23. ff. 1 Theſſ. 3, 13. 5, 4. ff. 23. 2 B. 2, 13. ff. 1 Tim. 6, 11—19. 2 B. 2, 11. f. Röm. 8, 13. ff. 14, 10. ff. Tit. 2, 12. f.), aber in keinem Briefe iſt dieſe Materie ſo ausführlich abgehandelt, wie im Brief an die Hebräer (10, 23—12, 29. 3, 6—4, 11.); nirgends iſt die Ermahnung zur Gottſeligkeit an eine groſſe Veränderung, die mit Himmel und Erde, und zwar nach einer ausdrüklichen Verheiſſung Chriſti (2 Petr. 3, 13.), vorgehen ſoll (v. 7. 10. 12. f.) ſo beſtimmt angeknüpft (v. 11—14.), wie Ebr. 12, 28. vergl. v. 26. f. Nur in dieſem Briefe finden ſich die zwei Stüke ſo klar beiſammen, daß der Apoſtel einestheils den ſchweren Punct der *Materie* von der Zukunft Chriſti, wovon auch 2 Petr. 3. die Rede iſt (περι τουτων, εν οις εστι δυσνοητα τινα v. 16.), ich meyne die Nähe vergl. σπευδοντας v. 12. ὁ βραδυνει v. 9. der groſſen Begebenheit, ſo nachdrüklich (Ebr. 10. 25. 37.) und ſo häuffig (vergl. 1, 2. 9, 26. 10, 12—14.) anregt, wie von dem Briefe vorausgeſezt werden muß, welcher in den Gegenden, wohin der zweite Brief Petri gerichtet iſt, von Leuten, die freilich nicht nur dieſen, von der genannten ſchweren Materie beſonders handelnden, Theil der Schrift, ſondern auch τας λοιπας γραφας verdrehten (1 Petr. 3, 16.), zur Verſpottung der Verheiſſung der Zukunft Chriſti beſonders gemisbraucht wurde (v. 3. ff. 1, 16.); daß aber auch anderntheils *) die, uns

*) Herr Ritter Michaelis meynt (Einl. in die göttl. Schriften des

vor der Anführung eines gewiſſen Briefs Pauli namentlich gerühmte (3, 15. vergl. v. 9.), gute Abſicht des HErrn bei dem Aufſchub ſeiner Zukunft ſo ausdrüklich angegeben (Ebr. 11, 39. f.), und die geduldige Erwartung der bevorſtehenden groſſen Veränderung (2 Petr. 3, 11—15.) ſo dringend empfolen wird (Ebr. 6, 11. ff. 8, 6. 14. 10, 35. ff. 12, 1—12. 9, 28.). Hat aber der Verfaſſer des zweiten Briefs Petri den Brief an die Hebräer als ein Schreiben an ſeine nächſte Leſer betrachtet (2 Petr. 3, 15.): ſo muß der Brief an die Hebräer nach ſeiner Meinung weder für Paläſtina noch für Macedonien, ſondern für Chriſten in Pontus oder *) Galatien oder Kappadocien oder Aſien (Phrygien, Lydien, Jonien, Lykaonien u. ſ. w.) oder Bithynien, oder aber in dieſe Gegenden überhaupt **), beſtimmt geweſen ſeyn. Denn der zweite Brief Petri war nicht nach Paläſtina oder Macedonien, ſondern an Chriſten in den benannten Theilen von klein Aſien gerichtet (3, 1. 1, 12. f. vergl. 1 B. 1, 1.)

§. 9.

N. B. §. 219.), hievon finde man gewis im ganzen Briefe an die Hebräer kein Wort.

*) Das ὑμῖν v. 15. behält ſeine Richtigkeit, wenn die Hebräer, an welche Paulus geſchrieben hatte, auch nur einen beträchtlichen Theil der nächſten Leſer des zweiten Briefs Petri ausmachten. Zudem ſtanden ja auch die übrigen Gemeinden, welche der zweite Brief Petri zugleich angeht, mit demjenigen Theil der klein-aſiatiſchen Gemeinden, denen der Brief an die Hebräer beſonders gewidmet war, in einer beſonderen und wenigſtens immer in einer näheren Verbindung, als z. B. mit den Gemeinden in Italien, Achaia oder Macedonien. Vergl. des ſel. Valckenars Spec. Adnott. crit. in loca quædam N. F. am Ende der Oratt. Hemſterhuſii et Valckenari p. 372.

**) S. des ſel. Bengels Gnom. p. 993.

§. 9.

Wenn auch die gewöhnliche Ueberſchrift des ſtreitigen Briefs Pauli: προς εβραιους, nicht von ihm ſelbſt herrührt, wie ſie wenigſtens in einigen ſehr alten Abſchriften wirklich fehlt (§. 7.); ſo iſt aus dem Inhalte ſelbſt erweislich, daß dieſes Schreiben nicht an Chriſten aus den Heiden, auf welche durchaus keine einige deutliche oder nothwendige *) Beziehung vorkommt, ſondern vielmehr an ſolche Chriſten gerichtet iſt, welche vorhin der jüdiſchen Religion, an die auch alle Vorſtellungen vom Anfang bis zum Ende des Briefs angeknüpft ſind, entweder von Geburt an oder durch wirklichen Uebergang zum Judenthum durch die Beſchneidung †), zugethan waren, und nun in Gefahr ſtanden (10, 25. ff. 6, 3. ff. 12, 15. f.), vom Chriſtenthum wieder völlig zu dem Judenthum (13, 9. ff.) zurükzufallen. Weswegen eben der Verfaſſer (K. 7—10, 18. die Aufhebung des levitiſchen Gottesdienſts und die Beziehung der moſaiſchen Einrichtung ſelbſt auf die neue Verfaſſung umſtändlich darthut und erläutert. Nun hätte zwar ein nach Paläſtina gerichteter Brief ſich allerdings auf Chriſten aus dem Judenthum einſchränken können. Da aber dieſer Brief an bekehrte Juden geſchrieben iſt, welche

*) Bei der Stelle, 13, 24. Anm. s) muß ſchon vorausgeſezt werden, daß die Hebräer auch mit Chriſten aus den Heiden verbunden geweſen ſeien.

†) An den Opfermalzeiten zu Jeruſalem (Ebr. 13, 9.) durften zwar auch Fremdlinge (5 Moſ. 16, 11.) Antheil nehmen, aber keine proſelyti *portae*, ſondern blos ſolche, die ſich hatten beſchneiden laſſen, und völlig zum Judenthum übergetreten waren. S. Herrn Ritter Michaelis Moſ. Recht Th. 2. S. 459. f. vergl. Th. 4. S. 9. f.

welche nicht Chriſtum ſelbſt, ſondern blos Schüler von ihm gehört hatten (2, 3.), die von keiner blutigen Verfolgung wußten (12, 4. 13, 7. c). vergl. Apg. 7, 58—8, 3. 9, 1. 22, 4. 26, 10. 12, 1—3.), die keine Beiſteuren empfiengen (vergl. Röm. 15, 25—31. 1 Kor. 16, 1—3. Gal. 2, 1. 10.), ſondern vielmehr ſelbſt für auswärtige Chriſten (Ebr, 10, 34. t) beitrugen (13, 10. 3. 6, 10. *): ſo kan er nicht wol an die Chriſten in Paläſtina gerichtet ſeyn. Es muß demnach ſeine beſondere Urſache haben, warum dennoch auf die zum Chriſtenthum übergetretenen Heiden, die man in einer Gegend auſſer Paläſtina immer vorausſezen darf, in dem Briefe an die Hebräer ſo gar keine Rükſicht genommen iſt, unerachtet ſonſt nicht blos aus den Briefen des Apoſtels der Heiden (Gal. 2, 7. ff. Röm. 11, 13.), ſondern auch ſelbſt aus dem erſten Briefe Petri, der es vornemlich (vergl. Gal. 2, 7. ff.) mit Chriſten aus dem Judenthum zu thun hat (1 B. 1, 1. †), gar wol zu erkennen iſt, daß die Gemein-

*) Vergl. Herrn D. Semler S. 71. f. 76—79. und den ſel. Bengel bei 6, 10.

†) Da es unerweislich iſt (vergl. Herrn Ritter Michaelis Einl. in die Bücher des N. B. §. 246.), daß Proſelyten παροικοῦντες heiſſen: ſo bleibe ich bei der gewöhnlichen Bedeutung, und verſtehe alſo Fremdlinge in Pontus ꝛc. Um aber dieſe Fremdlinge näher zu beſtimmen, ſezt Petrus im genitivo appoſitionis die übliche (a. a. O §. 245.) Benennung der in heidniſchen Ländern zerſtreuten Juden hinzu. Er ſchreibt alſo den Fremdlingen, oder (nemlich, vergl Ebr. 10, 32 p) der ſogenannten διασπορᾶς in Pontus u. ſ. w. Auch die Stelle 2 Petr. 1, 1. ſcheint mir nicht auf ehemalige Heiden oder Proſelyten des Thors hinzuweiſen (vergl. Michaelis §. 246. 252.) Nicht die Juden, ſondern die Apo-

meinden, an welche geſchrieben wurde, aus Juden und Heiden geſammelt waren *). Wenn hingegen mit der Ermahnung (Ebr. 13, 22.) an die Chriſten aus den Juden zugleich ein ähnlicher beſonderer Aufſaz für die, in jener Gegend befindlichen, Chriſten aus den Heiden abgieng: ſo iſt es klar genug, warum ſich jenes Schreiben auf die dortigen Chriſten aus den Hebräern allein einſchränkt. Nun finden wir unter den chriſtlichen Gemeinden, welche nach dem zweiten Briefe Petri bei dem Briefe an

---

ſtel waren diejenige, mit welchen (ἡμῖν) die Leſer des Petrus nach v. 1. einerlei Glauben hatten. So bald man ſich der Verführer (K. 2. f.) erinnert, welche die Chriſten in klein Aſien von dem ſo wichtigen (1, 2—11.) und zuverläſſigen (v. 16. f.) apoſtoliſchen (3, 2.) Glauben abziehen (2, 21.) und für ihre nichtswürdige (v. 19.) und grundloſe (1, 16.) Meinungen gewinnen wollten; ſo wird mans nimmer überflüſſig finden, wenn die Leſer eines Briefs, der Befeſtigung in dem apoſtoliſchen Glauben zur Hauptabſicht hatte (v. 12. 3, 1. f. 17. vergl. Jud. 3. f.), gleich zu Anfang an den hohen Werth des apoſtoliſchen Glaubens und an ſeine Vorzüge vor den Meinungen der Irlehrer erinnert werden. Noch weniger kan mans für Stolz oder Beleidigung anſehen, daß Petrus ſeine Leſer glüklich preiſet, weil ſie denſelben koſtbaren Glauben empfangen hatten, wie die Apoſtel. Die vom h. Geiſte geleiteten (1 B. 1, 12.) Apoſtel waren es ja wirklich, nach deren Ueberzeugung und Lehre ſich der Glaube der übrigen Chriſten richten mußte (Joh. 17, 20. Eph. 2, 20.), wenn er was werth ſeyn ſollte; der Glaube der aſiatiſchen Chriſten wäre ja wirklich eben dadurch falſch und ſchädlich geworden, wenn ſie den Irlehrern und nicht den Apoſteln hätten Gehör geben wollen (1 Joh. 4, 5. f.). Und Petrus ſagt dabei ausdrüklich, daß es Gottes Güte (θειοδωρεὰ, ſ. Th. 2. §. 19.) ſey, welcher die Apoſtel ſelbſt und ihre Schüler ihre gemeinſchaftliche Ueberzeugung zu danken hatten.

*) Vergl. Jak. 1, 1. Anm. 2.

an die Hebräer in Betrachtung kommen, die Galatischen Christen ausdrüklich genannt (§. 8.), und der Brief Pauli an die Galater, welchen wir unter dieser Aufschrift haben, schränkt sich auf unbeschnittene Christen (5, 2—4. 6, 12. f.), die vor ihrer Bekehrung zum Christenthum Heiden und höchstens*) zum Theil Proselyten des Thors gewesen waren, eben so wol ein, wie es der Brief an die Hebräer blos mit beschnittenen Christen, das ist, mit gebornen Juden, oder höchstens mit rechten, vollständigen Juden-Proselyten (proselitis justitiæ) zu thun hat. Demnach hätte Paulus, nachdem er die Ermahnungs-Schrift (Ebr. 13, 22.) an die Galatischen Christen aus den Juden, nach seiner Gewohnheit †) einem seiner Freunde in die Feder dictirt hatte, wider seinen sonstigen Gebrauch, wie er es denn auch selbst für was besonderes erklärt (Gal. 6, 11.), aus grossem Eifer für das, in die bedenklichste Gefahr versezte, Wol der Galatischen Christen, noch einen eigenhändigen (v. 11.) Aufsaz beigelegt, worin er sich an die Christen aus den Heiden noch besonders (2, 7. ff. Röm. 11, 13.) wendete, wie er denn auch die nächsten Leser des Briefs an die Galater von den Christen aus den Juden (τω ισραηλ τȣ θεου), für die er bereits eine eigene Schrift besorgt hatte, Gal. 6, 16. deutlich unterscheidet, zugleich aber durch die Verbin-

*) Diß folgert man sehr scheinbar aus Gal. 4, 9. (s. Herrn D. Nösselts Opusc. Fasc. I. Diss. X. §. XII.) Doch läßt sich die Stelle auch von solchen Heiden (v. 8.) erklären, welche sich dem Judenthum niemalen genähert hatten (Diss. de sensu vocis δικαιος p. 40. f.).

†) S. Col. 4, 18. Anm. 106.

bindung, worin *) er der Galatischen Christen aus den Juden gedenkt, und durch ihre Benennung selbst †) den Inhalt des beiliegenden besonderen Briefs an sie noch einmal eigenhändig einschärft. Hierdurch wäre denn auch die alte (§. 4. 7.) Einwendung, die auch Herrn Ritter Michaelis so wichtig scheint ††), auf eine sehr leichte Art gehoben, warum nemlich Paulus wider seine Gewohnheit dem Briefe an die Hebräer seinen Namen nicht vorgesezt habe. Er hat sich wirklich so umständlich, als in keiner anderen Schrift — durch einen eigenhändigen langen Brief (Gal. 6, 11.), worinn er ganz ausführlich von sich gesprochen hat (K. 1. f.) — für den Verfasser der dabei liegenden Ermahnung (Ebr. 13, 22.) an die Galatischen Christen aus den Juden, oder an den, Gal. 6, 16.

*) Er verspricht ihnen Gottes Segen und Gnade unter der Bedingung (v. 16.), daß sie nicht auf Beschneidung (v. 15.) und damit zusammenhängende (5, 3.) Beobachtung der mosaischen Geseze (vergl. Ebr. 7, 12—19. 8, 13. 9, 10 10, 9. 18.), sondern vielmehr auf das Kreuz oder den Tod Christi ihr Hauptaugenmerk richten (Ebr. 4, 14. f. 2, 17. f. 10, 19. ff 12, 2, f. 24. 13, 9—12. vergl. Gal. 6, 14. , ohne sich um die Urtheile der Welt (v. 14.) zu bekümmern (Ebr. 13, 13. Vergl. Th. 2. §. 9.

†) Wenn sie sich der Wolthaten und der Barmherzigkeit Gottes erfreuen wollten, so mußten sie nicht nur Israeliten seyn, wie jeder, auch nicht zum Christenthum bekehrte, Hebräer, sondern (ισραηλ του θεου) ächte (vergl. Röm. 9, 6.) Israeliten, Glieder des wahren Volks Gottes (Ebr. 3, 3. 6. 4, 9. 12, 18. ff.), welches Gott auf die Art verehrt (Phil. 3. 3. Röm. 2, 28. f. 4. 12. vergl. Gal. 3, 7. 29.), wie es den Weissagungen in den h. Büchern der Israeliten (Ebr. 1, 5. 13. 5, 5. f. K. 7. 8, 2. ff. 10, 15. ff. 5. ff) und dem Zwek der levitischen Anstalten selbst (9, 8—10. 18. t. 10, 1. 5—10. 13, 12. x). 15. f.) am gemässesten ist.

††) Einl. in die göttl. Schriften des N. B. §. 218. 232. zu Ende.

6, 16. erwähnten, ισραηλ τȣ θεȣ erklärt. Oder, wenn man lieber will, der Aufsaz an die Hebräer bedurfte der gewöhnlichen Ueberschrift nicht, weil ihn Paulus wider seine sonstige Gewohnheit mit einem besonderen eigenhändigen Schreiben begleitete, worin er sich deutlich genug zu erkennen gegeben hatte. Diese Verwandschaft der Briefe an die Galater und Hebräer wird auch durch ihren Inhalt sehr bestätigt. Hält man die Hebräer für eben diejenigen Christen, welche wir aus Pauli Briefen an die Thessalonicher kennen: so muß man ohne weiteren Beweis annehmen, daß die Thessalonicher, von denen wir aus Pauli Briefen an sie ganz andere Begriffe bekommen, in den grossen Verfall, welchen der Brief an die Hebräer voraussezt, wirklich gerathen und erst durch diesen Brief in den besseren Zustand zurückgebracht worden seien, welcher aus den Briefen an die Thessalonicher erweislich ist *). Von den Galatern hingegen ist aus Pauli Briefe an sie (1, 6. 3, 1—4. 4. 11—20. 5, 7. 6, 17.) historisch gewis **), daß sie wirklich in der grossen Gefahr waren, welche der Brief an die Hebräer beschreibt. Die Juden, deren es, wie überhaupt in allen Theilen des Römischen Reichs ***), so besonders auch in Galatien viele gab †), verfolgten ††) die dasigen Christen (4, 29. 3, 4. vergl.

*) S. Herrn D. Nösselt a. a. O. §. XX.

**) a. a. O. §. XVI. Herr Ritter Michaelis sagt zwar (a. a. O. §. 220, S. 1345.), man finde in sämtlichen Briefen Pauli nicht die geringste Spur von einer so nahen Gefahr des Abfalls, wagt aber doch nicht, an den Brief an die Galater, wie an mehrere andere, namentlich zu erinnern.

***) S. Herrn D. Semler S. 38. f.

†) S. 1 Petr. 1. und Herrn Cons. R. Koppe Prol in ep. ad Gal. p. 4.

††) Auch in der Nachbarschaft von Galatien erregten die Juden

vergl. Ebr. 13, 13. 12, 1—4. 10, 32. f.) und falſche Lehrer *) (13, 9. vergl. Gal. 1, 7—9. 4, 17. 5, 7—12.) benüzten dieſe Gelegenheit, die Chriſten von ihren Lehrern (6, 6. ff. vergl. Ebr. 13, 17. 24. 1) und dem chriſtlichen Unterrichte immer weiter abzuziehen. Der Brief an die Hebräer iſt bald nach der Vertreibung der Juden aus Italien, von Korinth aus geſchrieben (v. 24. 1), und der Brief an die Galater kam bald nach einem zweiten (4, 13.) Beſuch des Apoſtels (Apg. 16, 6.) heraus, bei welchem er die, ſchon vorhin durch ſeinen Dienſt zum Chriſtens

ſchwere Verfolgungen Apg. 13 50. 14, 2. 4. f. 19. 23. 2 Tim. 3, 11. vergl. Herrn D. Uhlhorn S. 30. f.

*) Die Chriſten aus dem Judenthume ſuchte man, mit völliger Verläugnung (Ebr. 6, 6. 10, 29.) des Chriſtenthums in ihren vormaligen Zuſtand zurükzuführen. Bei den Chriſten aus den Heiden ſuchte man, wenigſtens ſo viel zu bewirken, daß ſie neben dem Chriſtenthum auch die Beſchneidung übernehmen ſollen (Gal. 5, 1—4. 4, 21.). Zu dieſer falſchen Predigt von Chriſto (1. 6. f.) lieſſen ſich einige ſchlechte Chriſten (vergl. Ebr. 12, 15. f.) aus den Juden, deren Ausſchlieſſung aus der Gemeinde Paulus verlangt (Gal. 5, 9. 12. vergl. 1 Kor. 5, 6—13. und Diſſ. de ſenſu vocis ἄκακος p. 41.), in der Abſicht gebrauchen, damit ſie auf dieſem Wege, ihres beibehaltenen chriſtlichen Namens ungeachtet den Verfolgungen der Juden entgehen und wol gar von ihren wegen der Herbeiziehung der Heidenchriſten zu den jüdiſchen Sitten noch Beifall und Belohnung erhalten möchten (6, 12. f.). Weil ihnen aber das Anſehen (4, 14. f.) Pauli im Wege ſtand, ſo gaben ſie vor, der Apoſtel habe die, vormals (Apg. 16, 4—6) behauptete, Meinung von der Freiheit der Heidenchriſten (Gal. 5, 1. 2, 4.) anderwärts ſelbſt zurükgenommen (5, 11. 2, 10.), wie denn auch Petrus anders denke (vergl. 2, 11. ff.), als vormals (v. 6—9. Apg. 15, 7. ff.). Eben deswegen war Paulus genöthigt, die wahre Beſchaffenheit des Vorfalls in Antiochien vorzulegen.

Chriſtenthum bekehrten (15, 36.), Nachbarn von Lykaonien (14, 6.) in der bereits erkannten Wahrheit befeſtigt hatte (16, 5.*). Hingegen iſt der, bald nach Pauli Abreiſe von Korinth erfolgte (18, 18. 20. f. 23.), dritte Beſuch bei den Galatern zur Zeit der Abfaſſung des Briefs an dieſe Gemeinden noch nicht erfolgt (Gal. 4, 13.), ſondern erſt zukünftig geweſen (v. 20. vergl. Ebr. 13, 23. 9). Der Brief fällt alſo zwiſchen Apg. 16, 6. u. 18, 23. und kann demnach gar wol, während des langwierigen (v. 11, 18) Aufenthalts Pauli zu Korinth, mit dem Briefe an die Hebräer herausgekommen ſeyn. Als der Brief an die Hebräer abgieng, war Timotheus entweder abweſend von Paulus oder er reiſete ſelbſt mit dem Briefe zu den Hebräern ab (Ebr. 13, 23.). Auch bei Abſendung des Briefs an die Galater muß das nemliche Statt gefunden haben, weil Gal. 1, 2. des, in anderen Ueberſchriften ſo oft ausdrüklich erwähnten, Timotheus keine beſondere Meldung geſchieht, unerachtet er aus der Nachbarſchaft der Galater (aus Lykaonien Apg. 16, 1. vergl. 14, 6.) gebürtig, und bei dem nemlichen (Gal. 1, 6.) zweiten (4, 13.) Beſuche des Apoſtels in Galatien, in ſeiner Geſellſchaft geweſen war (Apg. 16, 3—6.). Wenn er hingegen den Brief an die Galater ſelbſt überbrachte (Ebr. 13, 23. n): ſo konnte er freilich in der Ueberſchrift (Gal. 1, 1. f.) oder dem principio ſalutatorio, wie es Auguſtinus nennt (§. 7.), ſchiklicher Weiſe nicht genannt werden. Paulus war ſchon zweimale (Gal. 4, 13.) in Galatien geweſen, ehe er an die Gemeinden in dieſer Gegend ſchrieb, und ſeine zweite Reiſe

*) S. Herrn D. Koppe §. 7. f.

Reiſe (Apg. 16, 6.), welche ſchon Chriſten in Galatien vorausſezt (v. 4. f. 15, 36.), war noch früher, als die Bekehrung der Theſſalonicher (K. 17.), oder der Macedonier überhaupt (16, 9. ff.). Folglich geſchieht auch dem Ausdrukе: ὀφείλοντες καὶ διδασκάλους ΔΙΑ ΤΟΝ ΧΡΟΝΟΝ Ebr. 5, 12. viel vollſtändiger Genüge, wenn der Brief an die Hebräer ein Brief an die Galater iſt, als wenn man ihn für einen Brief an die Theſſalonicher hält. In dem lezteren Falle müßte der Brief an die Hebräer bald im Anfange des Aufenthalts Pauli zu Korinth geſchrieben ſeyn, ehe noch (Ebr. 13, 23.) Timotheus von den Hebräern oder den macedoniſchen Chriſten wieder zurükkam (Apg. 18, 5.), alſo nicht lange nach der Bekehrung der Theſſalonicher, bei denen ſich Paulus ſo, wie nachher bei den Berdenſern 17, 13. f.) und bei den unglaubigen (v. 18, 32. ff.) Athenienſern*), nur kurze Zeit aufgehalten hat (17, 5—10.). Hingegen im erſteren Falle iſt der Brief an die Hebräer erſt nach der Zurükkunft des Timotheus aus Macedonien (Apg. 18, 5.), welche ſeiner neuen Verſendung (Ebr. 13, 23.) nach Galatien nothwendig vorangehen mußte, alſo einige Zeit nach dem zweiten Beſuche des Apoſtels in Galatien (Apg. 16, 6.), und eine beträchtliche Zeit (vergl. 15, 41. 14, 28.) nach der Bekehrung (v. 6.) der Hebräer oder der Galatiſchen Nachbarn von Lykaonien geſchrieben, womit ſich auch die Nachrichten Ebr. 6, 10. 10, 32—34. 13, 7. beſſer vertragen, welche doch immer etwas ältere Chriſten vorauszuſezen ſcheinen. Da Paulus unmittelbar

*) Im Gegenſaz gegen den unfruchtbaren kurzen Aufenthalt zu Athen wird dem Apoſtel von einem längeren Aufenthalt zu Korinth beide mehrere Wirkung durch eine göttliche Offenbarung verſprochen (18, 9. f.)

auf die zweite Galatiſche Reiſe (Apg. 16, 6.) nirgends verweilen durfte, ſondern gerade nach Macedonien geſandt wurde (v. 6—12.): ſo wäre gar wol möglich, daß die Galater durch die, dem Apoſtel etwa mitgegebene (vergl. 17, 14. 15. 20, 4. 1 Kor. 16, 6. 2 B. 1, 16. und Herrn D. Koppe bei Röm. 15, 24. S. 312.), Begleitung von ſeiner Gefangenſchaft zu Philippen (Apg. 16, 23. ff.) frühe Nachricht bekommen, und dem Apoſtel ihr Mitleiden auf irgend eine Art zu erkennen gegeben hätten. Die Bande des Apoſtels Ebr. 10, 34. könnten demnach immer die Philippiſchen*) ſeyn, wenn die Lesart δεσμοις μου ächt wäre†). Die große Aehnlichkeit der Vorſtellungen in beiden Briefen an die Galater will ich hier nicht umſtändlich entwikeln, weil doch die hieher gehörigen Stellen des Briefs

*) Vergl. Herrn D. Nöſſelt §. IX.

†) Die Verfolgungen und Schläge, deren im Briefe an die Galater (5, 11. 6, 17) gedacht wird, hatte der Apoſtel ohne Zweifel von den Korinthiſchen Juden erlitten. Selbſt nach den wenigen Anzeigen des Lucas (Apg. 18, 5. f. 12. f. 17.) iſt nichts wahrſcheinlicher, als daß einige von den, 2 Kor. 11, 24. erwähnten, Auftritten zu Korinth vorgefallen waren, und den daſigen Chriſten am beſten bekannt ſeyn mußten. Timotheus (Ebr. 12, 23.) konnte demnach den Galatern aus den neueſten Vorfällen vor ſeiner Abreiſe von Korinth den nächſten Beweis geben, wie gegründet die Ausſagen ihrer Verführer von der geänderten Denkungsart des Apoſtels ſeyen, oder wie beliebt ſich Paulus durch die angebliche Empfehlung der Beſchneidung (Gal. 5, 11.) bei den Juden zu Korinth gemacht habe. Die, um Jeſu, ſeines Herrn, willen (Philem. 13.) erhaltenen, Striemen an ſeinem Leibe konnten zeugen (Gal. 6, 17.), ob er Jeſu, des Herrn, Knecht ſey, oder ob er den Juden zu gefallen ſuche (vergl. 1, 10.). Billig ſollte man ihn alſo in Zukunft mit der ihm ſo äuſſerſt empfindlichen (vergl. 1, 8—10.) Auflage verſchonen (μη κοπους παρεχειν 6, 17.).

Briefs an die Hebräer mit den ähnlichen an die Galater bei der Erklärung ſelbſt verglichen werden müſſen. S. beſonders Ebr. 2, 2. q). v. 16. n). 5, 13. o). 6, 6. t). v. 9. z). 9, 9. y). 10, 32. n). v. 34. t). 12, 12. q). v. 14. t). v. 15. y). v. 22. Anm. s). 13, 8. e). v. 9. f). i). m). v. 10. p). v. 22. b). v. 14. g). v. 16. m). n). v. 17. q). r). t). v. 18. u). v. 19. x). v. 21. f). Hier bemerke ich nur noch *), daß gerade im Briefe an die Hebräer K. 7. das einige Beiſpiel vorkommt, da eben ſo wol **), als im Briefe an die Galater (4, 22—30.), eine Geſchichte aus den Büchern Moſis, und zwar unter der nemlichen Vorausſezung (Ebr. 7, 3. Anm. o) allegoriſch behandelt wird, daß dies wirklicher Sinn †) des erſten Buchs Moſis geweſen ſey, und alſo Gott bei der veranſtalteten Erzählung dieſer Begebenheiten die Abſicht gehabt habe, von einem entfernteren Theile des vielumfaſſenden Plans, welchen er mit der Geſchichte Abrahams auszuführen anfieng, ein Bild ††) zu entwerfen, oder eine ſymboliſche (ſinnbildliche) Weiſſagung †††) zu geben.

§. 10.

---

*) S. Herrn Diak. Heß Geſch. und Schriften der Apoſtel B. 2. S. 189.

**) Vergl. Herrn D. Koppe bei Gal. 4, 24. S. 56. und Herrn D. Rau in der freimüthigen Unterſ. über die Typologie S. 122.

†) „Verſtehet (ακουετε, ſ. Ebr. 5, 11. k) ihr die Bücher Moſis nicht?“ Gal. 4, 21. Auch v. 24. leſen wir, die Nachricht Moſis (α γεγραπται v. 22.) habe einen geheimen Sinn (τινα αλληγορουμενα, vergl. Kypke S. 282).

††) S. Herrn Ritter Michaelis bei Gal. 4, 24. Anm. 57.

†††) S. Herrn D. Rau S. 3. ff.

§. 10.

Geſetzt auch*), der zweite Brief wäre nicht von Petrus: ſo verdiente doch die Nachricht dieſes Verfaſſers (§. 8.) als ein, wenigſtens ſehr altes, Zeugnis immer groſſe Aufmerkſamkeit. Denn da es ganz unrichtig iſt, daß**) dieſer Brief dem Clemens von Alexandrien unbekannt geweſen ſey, und überhaupt kein Schriftſteller des zweiten Jahrhunderts ſein gedacht habe: ſo iſt auch die Folgerung ungegründet, daß er erſt am Ende des genannten Jahrhunderts erdichtet ſey. Nach dem Berichte des Euſebius B. 6. K. 14. S. 215. hat Clemens in ſeinen υποτυπωσεσι nicht nur über die kanoniſchen Bücher kurze Anmerkungen eingerükt, ſondern auch die bezweifelten (τας αντιλεγομενας***) Schriften nicht übergangen, nemlich den Brief Judä und die übrigen katholiſchen†) Briefe. Der zweite Brief Petri muß alſo zur Zeit des Clemens bekannt, und, weil ihn Clemens erläutert, auch von manchen geſchäzt worden ſeyn††).

Wenn

*) Vergl. Herrn D. Semler S. 34. 37.

**) Vergl. a. a. O. S. 34. ſ. Praef. ad Paraphr. in Ep. II. Petri et ep. Judae, p. 5. à fine.

***) Unter dieſe zählt Euſebius (B. 3. K. 25. S. 97.) den zweiten Brief Petri.

†) Unter dieſer Benennung verſteht Euſebius eben die 7 Briefe, welche wir auch ſo nennen (B. 2. K. 23. S. 66.), alſo unter den bezweifelten den Brief Jakobi und Judä nebſt dem zweiten Petri und den beiden kleinen Briefen Johannis. Den erſten Brief Johannis und Petri zählt er bekanntlich (B. 3. K. 25. 24. 3.) unter die allgemein für ächt angenommenen Schriften.

††) Es giebt alſo ſchon von dieſem Zeitalter, was Euſebius B. 3. K. 25. S. 97. ſagt: γνωριμος αλλως τοις πολλοις, und K. 3. S. 72: αλλως δε πολλοις χρησιμος φανεισαν μετα των αλλων εσπουδασθη γραφων.

Wenn aber der zweite Brief Petri und ſogar der jüngere *) Brief Judä **), worin Petri zweiter Brief ſchon gebraucht iſt, gegen Ende des zweiten Jahrhunderts bereits ſo bekannt war: ſo müßte jener, wofern er untergeſchoben ſeyn ſoll, wenigſtens zu Anfang dieſes Jahrhunderts herausgekommen ſeyn, wie Herr D. Semler an einem anderen Orte ſeiner Paraphraſe (S. 147.) wirklich zu vermuthen ſcheint. Der Brief an die Hebräer wäre alſo ſchon in dieſem Zeitalter für einen Brief Pauli, und zwar für ein Schreiben nach Kleinaſien angeſehen worden. Indeß iſt die gewöhnliche Meinung, der auch Herr D. Semler zuweilen beitritt (z. B. S. 39. ff.), noch immer die wahrſcheinlichſte. Schon der Begriff eines ἀντιλεγομένου bringt es mit ſich †), daß die Aechtheit des, von Euſebius (B. 3. K. 25.) jener Gattung zugezählten, zweiten Briefs Petri von einer Parthei anerkannt worden iſt, welcher denn eben von einem anderen Theile widerſprochen wurde. In dieſe Lage kam die Sache nicht erſt zu Euſebii Zeit, ſondern

*) S. Herrn D. Semlers Paraphr. p. 168. Diſſ. de cathol. epp. occaſione et conſilio §. X.

**) Dieſes Briefs hat Clemens nicht nur (S. LXX) in ſeinen verloren gegangenen ὑποτυπώσεσι, ſondern, wie dies Euſebius (B. 6. K. 13.) ebenfalls bemerkt hat, auch in anderen Schriften (L. III. Pædagog. c. 8. p. 280. L. III. Strom c. 2. p. 515. ed. *Potteri*) als eines Briefs Judä gedacht, und mehrere Stellen wörtlich daraus angeführt. Auch Tertullian (de habitu muliebr. c. 3. p. 162.) vertheidigt das Buch Enoch aus dem Grunde, quod *apud Judam apoſtolum* teſtimonium poſſideat.

†) Ueber den Zweck Joh. S. 113. ff.

ſondern Origenes ſchreibt*) ſchon: „Petrus — hat einen einigen allgemein anerkannten Brief (μιαν επιστολην ομολογουμενην) hinterlaſſen; vielleicht (hat er) auch einen zweiten (hinterlaſſen), denn daran wird gezweifelt.“ Allgemein anerkannt war alſo freilich nur Ein Brief Petri, bezweifelt wurde es freilich ſchon damals, ob Petrus auch einen zweiten Brief hinterlaſſen habe; aber zum Theil**) ſchrieb man ſchon damals Petro zween Briefe zu, und dieſe Behauptung gab eben Anlaß zum Widerſpruch. Die Meinung von der Aechtheit des zweiten Briefs Petri war auch weder durch ihre Neuheit noch aus anderen Gründen ſo unbedeutend daß Origenes ſie geradezu hätte verwerfen und dadurch ſeinen Saz, um deſſen Behauptung es in der angeführten Stelle zu thun iſt, daß nemlich Petrus und andere Apoſtel nur wenig geſchrieben haben†), deſto nachdrüklicher beſtätigen können. Dagegen gereicht es der Quelle, woraus die günſtige Meinung von der Aechtheit der bezweifelten katholiſchen Briefe gefloſſen iſt, zu nicht geringer Empfehlung

*) Euſeb. B 6 K. 25. S. 227.

**) Von einigen anderen αντιλεγομενοις drükt ſich Origenes a. a. O. ſo aus: „was ſoll ich von Johannes ſagen, der an der Bruſt Jeſu lag, welcher Ein Evangelium hinterlaſſen hat — Er hat aber auch die Offenbarung geſchrieben — Er hat aber auch einen Brief von wenigen γραμμαις geſchrieben, vielleicht (hat dieſer Johannes, der Verfaſſer des Evangeliums und der Offenbarung und des erſten Briefs) auch einen zweiten und dritten Brief (geſchrieben). Denn dieſer (Briefe) Aechtheit wird nicht von allen anerkannt.“ Ein Theil erkannte alſo die Aechtheit dieſer bezweifelten Schriften des Evangeliſten Johannes.

†) Ueber den Zwek Joh. S. 109. f.

lung, daß bei den Briefen, deren Ueberſchrift keinen Verfaſſer namhaft macht, von der Parthei derer, welche die ἀντιλεγόμενα anerkannten, nach dem angeführten Zeugniſſe des Origenes kein anderer Verfaſſer angegeben wurde, als Johannes, der an Jeſu Bruſt lag, welcher auch wirklich der wahre Verfaſſer iſt *). Eben bei Johannis kleineren Briefen läßt ſich auch ein ſehr natürlicher Grund angeben **), warum ſie in manchen chriſtlichen Gemeinden nicht ſo früh bekannt wurden, wie der erſte Brief Johannis. Nun kann es eben ſo wol beſondere Urſachen gegeben haben, warum der zweite Brief Petri unter auswärtigen Chriſten nicht ſo bald, wie der erſte, allgemein bekannt worden iſt, wenn wir gleich jezo die Urſachen nimmer auffinden können. War man aber einmal in einer gewiſſen Kirche eine Zeitlang gewohnt, von Petrus nur Einen Brief zu leſen; ſo iſt leicht begreiflich, daß die Annahme des zweiten Briefs, wenn er endlich bekannt wurde, Schwierigkeit finden, und alſo ein Schriftſteller dieſer Gegend und Zeit, auf deſſen Stillſchweigen man ſich in der Folge berief †), noch Anſtand nehmen konnte, den, ihm oder doch ſeinen Leſern erſt bekannt gewordenen, Brief

*) a. a. O. S. 411. f.

**) a. a. O. S. 410. f.

†) So berichtet Euſebius (B. 2. K. 23. S. 66.) von den Briefen Jakobi und Judä, daß man ſie für unächt halte, weil ihr nicht viele unter den Alten gedenken, ob ſie gleich in neueren Zeiten in den meiſten Gemeinden öffentlich gebraucht und vorgeleſen werden, und alſo freilich (B. 3. K. 25.) den meiſten Katholiſchen bekannt ſeien (γνώριμα τοις πολλοις, oder γεγνωσκομενα παρα πλειοσι των εκκλησιων, im Gegenſaz gegen die gleich darauf erwähnten νοθευομενους).

Brief sogleich zu gebrauchen, ehe man von seiner Aechtheit weitere Bestätigung erhalten, oder sein Ansehen erkannt hatte. Ja, wenn man den Brief aus Kleinasien selbst (§. 8.) mitgetheilt bekam, wo man am sichersten wissen mußte, ob die Gemeinden wirklich vorlängst zween, an sie geschriebene, Briefe Petri gehabt, oder ob sie keinen zweiten bekommen, oder ihn doch erst neuerlich, lang nach Petri Tode, kennen gelernt haben; so konnte nicht sowol die Stelle 2, 20. ff. *) als vielmehr der Gedanke, daß Kleinasien der Hauptsiz der Montanisten sey, denen man doch την περι το συνταττειν καινας γραφας προπετειαν τε και τολμαν zur Last legte **), wenigstens eine Zeitlang Verdacht gegen den Brief erregen, oder hatten etwa die, unter dem Victor in volle Flammen ausgebrochenen, aber schon früher angefachten †) Streitigkeiten wegen der Osterfeier manche abendländische und morgenländische Christen, z. B. zu Alexandrien, in Palästina ††) u. s. w. abgeneigt gemacht, den kleinasia-

*) Wiewol sie eben so gut, als Ebr. 6, 4. ff. (§. 7.) auf die Montanistische Streitigkeit bezogen werden konnte.

**) Euseb. B. 6. K. 20.

†) Euseb. B. 4. K. 26. S. 147.

††) Euseb. B. 5. K. 25. 23. Clemens von Alexandrien (s. über den Zwek Joh. S. 130.) und Eusebius in Palästina (B. 3. K. 3.) waren dem zweiten Briefe Petri eben so abgeneigt, als der, von Melito vertheidigten (Euseb. B. 5. K. 24. S. 191.), von Clemens aber widerlegten (Euseb. B. 4. K. 26. S. 147.), und auch von Eusebius (B. 5. K. 23. 25.) misbilligten, Asiatischen Gewohnheit in Absicht auf die Osterfeier. Auch die Gallischen Gemeinden scheint Irenäus bei ihrer Gewohnheit, nur Einen Brief Petri zu gebrauchen, wie bei ihrer Art der Osterfeier (a. a. O. K. 23. 24. S. 192.) gelassen zu haben, wenn

aſiatiſchen Chriſten, deren gröſſter Theil von der gewöhnlichen Art der Oſterfeier abwich und bei ſeinem eigenthümlichen Gebrauche unverrükt beharrte *), in der Annahme des zweiten Briefs Petri nachzufolgen. Dieſe Mög-

gleich Irenäus den zweiten Brief Petri in Klein-Aſien eben ſo wol kennen gelernt hatte, als andere morgenländiſche Gewohnheiten, für welche er übrigens noch immer viele Achtung bezeigt (a. a. O. S. 193.). Er ſpricht daher nach der Gewohnheit ſeiner Kirche von dem erſten Briefe Petri als dem einigen (B. 4. K. 9. §. 2.), der nemlich in Gallien anerkannt war, und bedient ſich überhaupt keiner Beweiſe aus dem zweiten Briefe Petri gegen die Gnoſtiker, weil er ſich dem Vorwurfe nicht ausſezen wollte, aus einem Buche zu ſchlieſſen, das nicht nur von den Gnoſtikern verworfen, ſondern auch von den Katholiſchen in Gallien nicht anerkannt werde. Indeſſ ſcheint er doch ſeine Bekanntſchaft mit dem zweiten Briefe Petri, und ſeine, aus Klein-Aſien mitgebrachte, Meinung von dem Verfaſſer dieſes Briefs nicht undeutlich zu verrathen, wenn er zu den Worten (K. 16. §. 5.): propter hoc *Petrus* ait, non velamentum malitiæ habere nos libertatem (1 B. 2, 16.) noch hinzuſezt: ſed ad *approbationem et manifeſtationem fidei*. Nun ſagt Petrus das leztere im zweiten Briefe, wo er im Gegenſaz gegen diejenigen, welche unter dem Vorwande der Freiheit alle Bosheit ausübten (v. 19.), die wahre Freiheit darein ſezt, wenn man der Sclaverei (v. 19.) der Sünde entronnen war (v. 20. 18. 1, 4.) durch die Erkenntniß Jeſu Chriſti (v. 20.), oder (1, 8. 2. f. vergl. v. 5. 1.) durch einen Glauben, welcher ſich durch chriſtliche Tugenden erwieß (v. 5—9.). Die griechiſchen Worte des Irenäus mögen allenfalls βεβαιωσις (vergl. v. 10. und επιχορηγια (v. 5.) ειναι geweſen ſeyn. Will man die Lesart: ſed ad *propitiationem* et manifeſtationem fidei, vorziehen; ſo wäre der Sinn, Chriſten haben keine Freiheit, unter deren Vorwand man ſündigen dürfe, ſondern ihre Freiheit gehe auf Vergebung (παρεσιν v. 9.) und Erweiſung des Glaubens, aber ſie beſtehe darin, daß man zwar in Rükſicht auf die vorigen Sünden (v. 9.) Vergebung hoffe, aber dieſen Glauben durch ein anderes Leben beweiſe.

*) Euſeb. B. 5. K. 23. f.

Möglichkeiten ſollen blos erweiſen, daß der Widerſpruch gegen die Aechtheit des zweiten Briefs Petri noch keinen hinlänglichen Grund abgebe, die bejahende Meinung der Alten für eine unſichere Behauptung anzuſehen. Denn wenn ſie auch wirklich das Zeugnis der kleinaſiatiſchen Gemeinden, an welche der Brief addreſſirt war (§. 8.), für ſich hatte: ſo laſſen ſich Gründe denken, warum dieſes bedeutende Zeugnis nicht überall Eingang fand. Dem ſey übrigens, wie ihm wolle, ſo haben wenigſtens diejenigen, welche den zweiten Brief Petri für eine Schrift eben des Apoſtels (1, 1. 18.) annehmen, der auch in ſeinem allgemein anerkannten*) erſten Briefe ſo viele Bekanntſchaft mit Pauli Schriften zeigt**), daß man eine Stelle, wie 2 B. 3, 15. f. gar wol von ihm erwarten kann, an dieſem einigen allerälteſten und allerglaubwürdigſten Zeugniſſe (v. 15. §. 8. †) allein Beweiſes genug, daß der, übrigens auch von anderen Zeugen genannte

*) Euſeb. B. 6. K. 25. B. 3. K. 3. 4. 25.

**) S. Col. 4, 1. Anm. 65. S. 27. über den Zwek des Todes Jeſu §. 9. und Herrn M. Nietzſche Ep. Petri poſter. auctori ſuo inprimis contra Grotium vindicatam p. 21. Eben dieſer Verfaſſer zeigt überhaupt (S. 20. f.) die Aehnlichkeit beider Briefe Petri umſtändlicher. Man könnte noch die Weglaſſung des υμας 2 B. 1, 8. vergl. 1 B. 4, 3. 3, 17. 2, 15. 11. die Verſezung der pronominum und anderer Wörter 2 B. 1, 3. 4. 3, 1. f. vergl. 1 B. 5, 12. die Redensart παυεσθαι αμαρτιας 2 B. 2, 14. vergl. 1 B. 4, 1. hinzuſezen, und etwa die Bemerkung des Vitringa (L. IV. Obſſ. ſſ. c. 9. §. 30.) über das βορος 2 B. 2, 15. das ihm einen galiläiſchen Verfaſſer, wie Petrus war, zu verrathen ſcheint.

†) Auch in dem unbezweifelten erſten Briefe ſelbſt ſcheint Petrus den Brief an die Hebräer einige male vor Augen gehabt zu haben.

genannte (§. 4. 3. 1.), oder doch beſtätigte (§. 6.), und ſelbſt durch die entgegenſtehenden Meinungen hindurchleuchtende (§. 2. 7. f.), Name Pauli den wirklichen Verfaſſer des Briefs an die Hebräer zu erkennen gebe, und daß dieſer Pauliniſche Brief, wie auch aus anderen Gründen (§. 9.) wahrſcheinlich wird *), zunächſt für Chriſten in Klein-Aſien beſtimmt geweſen ſey.

§. 11.

Die wenigen hiſtoriſchen Anzeigen, die wir von der Perſon des Verfaſſers in dem Briefe an die Hebräer ſelbſt finden, ſchicken ſich für niemand ſo gut, als für Paulus †), der auch ſonſt von einigen aus Italien vertriebenen Juden-Chriſten

---

Vergl. 1, 2. 4. mit Ebr. 9, 19. f. (Th. 2. §. 15.) y. 15. m); 1 Petr. 3, 18—21. mit Ebr. 9, 14. g) 2) 10, 19. f. 9, 26. 19. 22. (Th. 2. §. 7. 9.); 1 Petr. 4, 7. f. vergl. Ebr. 10, 24. 25; 1 Petr. 5, 10. 12. mit Ebr. 13, 20—22; 1 Petr. 2, 15. mit Ebr. 13, 21.

*) Da von dieſer, dem Inhalt des Briefs an die Hebräer und Galater ſo gut entſprechenden (§. 9.), Ausſage in den, auf uns gekommenen, Schriften des zweiten und der nächſtfolgenden Jahrhunderte keine Spur zu finden iſt, und die älteſten Schriftſteller, von welchen wir wiſſen, die Hebräer vielmehr in Paläſtina als in Klein-Aſien ſuchen (§. 12.): ſo giebt eben jene, der ſpätern Denkungsart ſo wenig, und der Sache ſelbſt ſo ſehr gemäſſe, Ausſage des zweiten Briefs Petri für diejenigen, die mit §. 9. übereinſtimmen können, hinwiederum einen Beweis ab, daß der zweite Brief Petri in den erſten Zeiten des Chriſtenthums, da man von dem Briefe an die Hebräer noch genauere Nachrichten hatte, müſſe verfertigt ſeyn.

†) Daß das ὡς πιστὸς 2, 3. das dem ſel. Luther (Vorr. auf die Ep. an die Ebr.), Calvin, Grotius (Proœm. Commentation. et ad l. c.), und auch ſchon älteren Schriftſtellern (ſ. Schmids (Hiſt.

Christen Grüße bestellt (vergl. 13. 24. t), und besonders den Timotheus (v. 23.) für seinen eigenthümlichen, liebsten Gefährten erklärt (Phil. 2, 20. ff.), von dessen treuen Bemühungen (v. 20—22.) er sich auch bei zerrütteten Gemeinden, die er bei seiner Ankunft gern in besserer Ordnung angetroffen hätte, und deswegen auf seine persönliche Anordnungen schriftlich (vergl. Ebr. 13, 22.) vorzubereiten suchte, immer das meiste versprach, wie das, v. 19. x). angeführte, Beispiel der Korinthier beweiset. Den Hauptinhalt des Briefs an die Hebräer macht gerade diejenige Materie aus, welche Paulus so vorzüglich getrieben hat (Gal. 2, 16. ff.), „daß wir nur durch Jesum Christum Begnadigung und Seligkeit erlangen, und hingegen die mosaischen Anstalten zu diesem Zwecke nicht hinlänglich seyen." Wenn diese Wahrheiten im Briefe an die Hebräer K. 7. ff. anders ausgeführt werden, als im Briefe an die Galater (K. 3. f.): so müssen wir zwar einen Unterschied (§. 9.) zwischen den Lesern, welchen jeder Brief zunächst bestimmt war, anerkennen, hingegen verschiedene Briefsteller anzunehmen, würden wir um so weniger Grund haben, da wir nicht nur den, im Briefe an die Hebräer ausführlich erläuterten,

---

ant. et vind. can. V. novique Test. p. 66.) einen Schüler der Apostel zu verrathen schien, keine Gegenanzeige enthalte, hat Jak. Cappellus bei 2, 3. kurz und gut gesagt: nihil obstat, quo minus potuerit *Paulus* ita loqui per ανακοινωνησιν. Wenn man einmal Beweise hat, daß Paulus Verfasser ist: so ist man eben dadurch berechtigt, εις ημας für gleichbedeutend mit εις υμας anzusehen. Und eine so gewöhnliche Figur, wie die ανακοινωσιν, anzunehmen, ist nicht einmal Schwierigkeit.

ten, Grundſaz von der vorbildlichen Beziehung des levitiſchen Gottesdienſts auf Chriſtum in Pauli unbezweifelten Schriften ebenfalls antreffen (Röm. 3, 21. Col. 2, 17. Anm. 96. vergl. Ebr. 10, 7. a), ſondern auch die beiden Grundbegriffe der, im Briefe an die Hebräer vorkommenden, Erläuterung Paulinisch ſind, daß nemlich Chriſtus als ein Verſöhnopfer zu betrachten ſey (Ebr. 9. f. 13, 10. ff. vergl. 2 Kor. 5, 21. Röm. 3, 25, 8, 3.*), und daß auch ſein jeziges Leben noch immer ein Leben für uns ſey (3, 34. 5, 10.), oder, wie es im Briefe an die Hebräer ausgedrükt wird, daß er in die Herrlichkeit als unſer Hoherprieſter eingegangen ſey (7, 24. ff. 4, 14. ff. t). 5, 9. 10. b). Als der Sohn (Col. 1, 13.) und Herr über alles (v. 15. 18.), durch welchen die Welt gemacht iſt (v. 16.), der, als das Ebenbild Gottes und als der Erhalter aller Dinge (v. 15. 17.), nach geſtifteter Verſöhnung (v. 14. 20. ff.) über die Engel (2, 10.) erhoben werden konnte (Ebr. 1, 2—4.), wird Chriſtus auch in einem allgemein anerkannten Briefe Pauli beſchrieben, und dieſe (Col. 1, 19.) göttliche Hoheit des über alle Engel erhabenen Sohnes wird auch 2, 9. 10. als ein Grund betrachtet, warum man um ſo mehr an ſeinem Unterrichte genug haben (v. 10.) und keiner anderen Lehre Gehör geben ſolle (v. 2—8. vergl. Ebr. 2, 1—3. 13, 8. 9. f). Die Schüler Jeſu (2, 14.) um ſeinetwillen (v. 8. m), n). 3, 14.) als Nachkommen (σπερμα) Abrahams (2, 16. n) und als Erben der Welt (v. 5. c) zu betrachten, iſt wiederum Pauli Gewohnheit (Gal. 3, 16—29.

*) S. unten über den Zwek des Todes Jeſu §. 12.

16—29. 7—9. Röm. 4, 11. ff.). Eben dieſer Apoſtel findet die, Ebr. 3. f. benüzten, Geſchichten auch 1 Kor. 10, 1—12. für die lezten Zeiten (v. 11. vergl. Ebr. 1, 2.) merkwürdig (3, 15. o). Die herrlichen Vorzüge des Evangelii vor dem Geſeze werden 2 Kor. 3, 6—11. eben ſo aus den erfreulichen Hoffnungen auf jener — und dem fürchterlichen auf dieſer Seite dargethan (v. 6. 9.), wie Ebr. 12, 18—24. Die Beſchreibung der verſtorbenen Frommen 12, 23. z), und der bei der Zukunft Chriſti bevorſtehenden großen Veränderung v. 27. entſpricht den Vorſtellungen Pauli Phil. 3, 12. p). 2 Tim. 4, 7. f. und Röm. 8, 19. ff. Ueber die, von dem Apoſtel oft bemerkte, Verſchiedenheit der Geiſtesgaben (Röm. 12, 6. Eph. 4, 7. ff. 1 Kor. 12, 4. ff.) drükt er ſich beſonders v. 11. eben ſo aus, wie der Verfaſſer des Briefs an die Hebräer 2, 4. z). Vergl. noch 3, 4. r). 9, 23. o). 12, 26. o). 13, 15. h). v. 17. r). v. 24. r). Eine, den unläugbar großen Einſichten Pauli (2 Kor. 11, 6.) entſprechende, Stärke des Ausdruks iſt ſeinen Briefen von eben denjenigen zugeſtanden worden (ἰσχυραὶ 10, 10.*), welche ſeinem mündlichen (11, 4. 7. f.) Vortrage (λογῳ, inſofern er einer gegenwärtigen Perſon zukommt, und dem ſchriftlichen λογῳ eines Abweſenden 10, 11. oder den Briefen entgegenſteht v. 10.) das ἰδιωτικον (Ungelehrte, Ungebildete) vorwarfen (11, 6.), oder Pauli körperliche Action für den Inhalt ſeiner Vorträge zu ſchwach (ἀσθενὴς 10, 10. vergl. 1 B. 2, 3.) und ſeine Ausſprache ſo wol als den übrigen äuſſerlichen Anſtand in Vergleichung mit gebildeten Rednern

*) S. Notit. hiſt.-epp. ad Cor. interpretationi ſervientes not. 43.

nern zu unanſehnlich (ἐξουθενημενον 2 B. 10, 10.) fanden. Ein ſtarkes Gefühl von der Herrlichkeit der Perſon Jeſu Chriſti, und von dem, eines ſolchen Geſandten würdigen (Ebr. 2, 5. a). 12, 18. g). v. 25. f.), Inhalte ſeiner Lehre, gab auch dem kunſtloſen, aber richtigen Ausdrucke im Briefe an die Ebräer eine Erhabenheit, die indeſſen gewis an dem Verfaſſer des Briefs an die Koloſſer nicht unerwartet iſt. Vergl. auch 2 Kor. 4, 4—6. Phil. 3, 7. ff. 1 Tim. 1, 11. ff. Röm. 5. 8, 31. ff. Eph. 1—3. Auch der ernſthafte Ton, womit der Verfaſſer des Briefs an die Hebräer geliebte Schüler von der, in ſeinen Augen ſo ſtrafbaren (2, 3. 10, 26. ff. 12, 25. 29.), Verwerfung der Lehre des in ſeinen Augen ſo groſſen Sohnes Gottes und von dem Verluſte einer ihm, über alles wichtigen, Seligkeit noch zurük zu ſchröken ſuchte (4, 1—13. 5, 11—6, 8. K. 12. 13, 9. ff.), iſt für den Verfaſſer des Briefs an die Galater (1, 6—9. 3, 1—4. 4, 11. ff. 5, 2—12.) nicht zu ſtark. S. auch Phil. 3, 2. f. 18. f. und 1 Kor. 3, 1—3. vergl. Ebr. 5, 12. ff. Will man aber die Sprache in dem Briefe an die Hebräer nicht blos als ungekünſtelte Sprache eines, von groſſen Gedanken durchdrungenen, Herzens, ſondern eigentlich als ein Werk der Redekunſt betrachten, und den Brief in dieſem Sinne für epiſtolam, *rhetorice*, *ſermone plauſibili* (§. 7.) ſcriptam, anſehen; ſoll die Schrift, wie ſich Origines beim Euſebius (B. 6. K. 25. S. 217.) ausdrükt, συνθεσει της λεξεως ελληνικωτερα ſeyn *), als man es, nach dem, vom

Apo-

*) Nach der oben (§. 6.) erläuterten Stelle des Hieronymus (Catal. v. *Paulus*) gab es auch unter den Lateinern manche,

Apoſtel ſelbſt eingeſtandenen, ιδιωτικω εν λογω, oder, wie es wenigſtens Origines erklärt *), εν τη φρασει, bei einem Paulinischen Briefe erwarten könne: ſo muß man freilich hierüber παντα τον επισαμενον κρινειν φρασεων διαφορας ſelbſt urtheilen laſſen **). Indeß können die, in der Erklärung des Briefs vorkommenden, grammatiſchen Bemerkungen bei flüchtiger Durchſicht an eine Menge von Stellen erinnern, aus welchen ſich wol ergeben wird, ob die, in Pauli Schriften gewöhnlichen Hebraismen aller Art im Briefe an die Hebräer vermißt oder ſeltener angetroffen werden, als anderwärts †). Hingegen erkenne ich gern, daß die Schlüſſe des Verfaſſers nicht ſo enthymemas

welche es den griechiſchen Chriſten nachſagten, daß der Brief an die Hebräer wenigſtens von einem anderen überſezt ſeyn müſſe, weil er beſſer Griechiſch enthalte, als man in Pauli Briefen anzutreffen gewohnt ſey. „Quæ eloquenter ſcripta fuerant in Hebræo, *eloquentius* (quam Paulus *Hebræus* eloquio *non ſuo* ſcribere potu ſſet) vertebantur in Græcum.“

*) Daß 2 Kor. 11, 6. nicht von Briefen, ſondern vielmehr von dem Eigenthümlichen des mündlichen Vortrags die Rede ſey, iſt oben erinnert. Hingegen erklärt der Apoſtel 1 B. 2., daß er nicht nur in Rükſicht auf den äuſſeren Anſtand (v. 3.) bei ſeinen mündlichen (v. 1.) Vorträgen, ſondern auch (v. 4.) in Abſicht auf den Ausdruk (φρασιν, elocutionem, vergl. *Quinctiliani* L. VIII. de inſtr or. c. 1.) in ſeinen Reden, z. B. in Abſicht auf die, auch bei ſchriftlichen Aufſäzen ſichtbare, Reinigkeit, Zierlichkeit, Stellung und Verbindung der Wörter, Redarten und Säze ganz und gar keinen Anſpruch auf Redekunſt mache (S. die angef. Diſſ. not. 45.), auch in dieſer Rükſicht gern ιδιωτης ſey.

**) Wie unzuverläßig überhaupt das Urtheil aus der Schreibart ſey, ſ. de Marens Gottesvertheid. Th. 2. S. 96. ff.

†) S. Herrn Ritter Micharlis Erkl. des Br. an die Hebr. S. 32. 41. Ausg. 1.

matiſch, ſondern viel ſorgfältiger und umſtändlicher entwickelt ſind, als in Pauli übrigen Briefen. Allein es iſt doch nichts ſo unerhörtes, daß eben derjenige Verfaſſer, der in familiären Briefen oder Unterredungen fühlbar genug verräth, wie weit mehr er denkt als ſagt, und wie ſehr ſeine Worte hinter der Gedankenfülle zurükbleiben, ein anderesmal, wo er ſich das Vorbuchſtabiren beſonders vorgenommen hat (Ebr. 5, 11. ff.), umſtändlicher wird, als man ſonſt an ihm gewohnt iſt. Wiewol ſich auch in einer ſolchen ausgearbeiteteren Abhandlung (λογω παρακλησεως 13, 22.) immer noch Spuren genug zeigen werden, wie viele Mühe es ihn koſtet, die ihm auf einmal zuſtrömenden Gedanken auseinander zu ſezen (vergl. 4, 3—10. 13, 9—16.); und, wenn er nun das Ganze überſieht, und das, was er ſelbſt gedacht hat, mit dem, was ſeine Leſer bei dem Geſagten zu denken im Stande ſeyn werden, noch einmal vergleicht, ſo wird die weitläuftige Abhandlung (5, 11. f) nach ſeiner Empfindung doch noch kurz und unvollſtändig ſeyn (13, 22. l). Eben die Mühe *), die der Apoſtel in dieſem Briefe auf die Zerlegung ſeiner Gedanken, und auf die Faßlichkeit des Ausdruks verwendete, hatte zugleich die natürliche Folge, daß auch die Perioden weniger verwikelt, und, wenn man diß Ründung nennen will, geründeter werden mußten. Verſteht man aber unter griechiſcher Ründung συνθεσει της λεξεως εὐηχοτερα) eine, griechiſchen Ohren gefällige,

*) Auch Herrn Ritter Michaelis geſteht S. 39. daß das Griechiſche im Brief an die Hebräer von Paulus ſeyn könnte, wenn er, wie z. B. in einer Ueberſezung, auf den Ausdruk Mühe und Sorgfalt hätte wenden wollen.

Zuſammenfügung der Worte, und eine periodiſche Verbindung der Säze, ſo muß ich es Kennern zu beurtheilen überlaſſen, ob ſie dieſe Ründung im Briefe an die Hebräer, z. B. 2, 3. 5, 7. m). 6. 17—7, 3. 11—22. 8, 1—9, 10. in vorzüglicherem Maaße bemerken, als in Pauli allgemein anerkannten Briefen. Ich zeichne nur noch einige Stellen des Briefs aus, worin ſolche Wortfügungen (6, v. 19. a), 8, 1. i), 11, 12. o), v. 13. u), v. 28. n), Wörter (z. B. ανιστημι 9, 9.) und Redensarten (7, 13. p), v. 16. t) νομου εντολης, 9, 14. d) Reinigkeit oder Unreinigkeit des Gewiſſens), oder von an ſich gewöhnlichen Ausdrüken wenigſtens ſolche Bedeutungen (1, 2. e), 2, 14. h), v. 18. y), 4, 15. p), 5, 13. p), 6, 6. τ) αναπαινιζειν von der Bekehrung, 9, 26. y) επει, 10, 34. u), 11, 10. h) δημιλος) vorkommen, welche entweder dem Apoſtel Paulus eigen ſind, oder doch im N. T. auſſer ſeinen Schriften nicht leicht angetroffen werden. Viele andere Beiſpiele der Uebereinſtimmung unſeres Briefs mit Pauli übrigen Schriften ſowol in Sachen als in Ausdrüken habe ich übergangen, weil ſie in des ſel. Crämers Erkl. des Br. an die Ebr. Th. 1. Einl. S. LXIX. ff. bereits geſammelt ſind. Vergl. noch des ſel. Schmid Hiſt. ant. et vindicat. Can. V. novique T. p. 662. ſs. und *d'Outrein* Erkl. des Br. an die Hebr. Th. 1. Vorber. S. 9. ff.

§. 12.

Die ungegründete (§. 11.) Meinung von einer allzugroſſen Verſchiedenheit der Schreibart in dem Briefe an die Hebräer und in den übrigen Schriften Pauli hat ſo wol

unter

unter den morgenländiſchen Chriſten (§. 4. 6.) als auch bei manchen Lateinern, welche Paulus für den Verfaſſer des Briefs erkannten *), eine andere, eben ſo unrichtige, Hypotheſe veranlaßt, daß der Aufſaz urſprünglich hebräiſch und unſer griechiſcher Text eine Ueberſezung ſey. Der älteſte Schriftſteller, der dieſe Meinung äuſſert, gibt ihr nicht einmal den Schein einer hiſtoriſchen Nachricht ſondern er geſteht ehrlich †), daß er die Urſprache des Briefs für hebräiſch halte, weil der Verfaſſer an Hebräer geſchrieben habe (γεγραφθαι δε ΕΒΡΑΙΟΙΣ ΕΒΡΑΙΚΗ φωνη ††), und daß er Lucas für den Ueberſezer ins Griechiſche halte (λυκαν δε φιλοτιμως αυτην μεθερμηνευσαντα εκδουναι ΤΟΙΣ ΕΛΛΗΣΙΝ), weil ſich daraus die Uebereinkunft des Briefs mit dem Ausdruk in der Apoſtelgeſchichte erklären laſſe ΟΘΕΝ τον αυτον χρωτα ευρισκεσθαι κατα την ερμηνειαν ταυτης τε της επιστολης και των πραξεων). Origines nimmt daher auf die Vermuthung ſeines Lehrers, die ſo gar nichts hiſtoriſches für ſich hatte, auch nicht die mindeſte Rükſicht (§. 4.). Wenn ich ſchon nicht behaupten ††† will, daß

*) S. die kurz zuvor (§. 11.) in Erinnerung gebrachte Stelle des Hieronymus.

†) Euſeb. B. 6. K. 14. S. 215. Auch Chryſoſtomus giebt die Hypotheſe nicht für hiſtoriſche Wahrheit, ſondern für das, was ſie war, für bloſſe Meinung aus. S. Herrn Ritter Michaelis Einl. in die Schriften des N. B. §. 220. S. 1344. vergl. auch §. 225.

††) Den nemlichen Grund wiederholt auch Hieronymus, wenn er a. a. O. (voc. *Paulus*) von der Hypotheſe derer ſpricht, die ein hebräiſches Original annehmen: ſcripſerat autem ut Hebræus *Hebræis hebraice*, id eſt, ſuo eloquio diſertiſſime.

†††) Vergl. Herrn D. Semlers Beitr. zur Einſicht des Br. an die Hebr. S. 10.

daſs der alexandriniſche Clemens die Ueberſchrift: προς εβραιους, welche zu Ende des zweiten Jahrhunderts auch in der lateiniſchen Kirche bereits üblich war (S. XLII.), zuerſt beſtimmt habe: ſo iſt doch auf der anderen Seite mit nichts erweislich, daſs ſie vom Verfaſſer des Briefs ſelbſt herrühre. Der Inhalt gab Veranlaſſung genug (§. 9.), frühzeitig dieſe Benennung zu gebrauchen, da man doch bald einen gewiſſen Namen feſtſezen muſste, um den, vielleicht ohne *) beſondere Ueberſchrift (S. LII. f.) herausgekommenen, Aufſaz bei Anführungen deſſelben nennen und von andern Büchern unterſcheiden zu können. Indeſs mag die Aufſchrift ſo alt ſeyn, als man immer will, ſo wurde Clemens dadurch nicht berechtigt, unter den εβραιοις gerade hebräiſch redende Leſer, alſo **) Einwohner von Jeruſalem oder von Judäa überhaupt, zu verſtehen, für welche freilich ein hebräiſch geſchriebener Brief wenigſtens eine angenehmere Lectüre geweſen ſeyn würde (Apg. 22, 2. †), wenn ihnen gleich ein griechiſch verfaſstes Schreiben darum nicht unverſtändlich geworden wäre ††). Nicht nur Euſebius (B. 3. K. 4. S. 73.) nennt die Juden-Chriſten in Pontus und Galatien u. ſ. w. an welche Petrus ſeinen allgemein anerkannten Brief in griechiſcher Sprache geſchrieben hat, τους εξ ΕΒΡΑΙΩΝ αυτας εν διασπορα οντας u. ſ. w. ſondern auch Philo braucht das

*) Seine nähere Beſtimmung konnte ja den Galatiſchen Chriſten durch Timotheus (Ebr. 13, 23.) bekannt werden.

**) S. Herrn D. Semler S. 42.

†) Vergl. über den Zwek Joh. S. 284. f.

††) S. Herrn D. Semler S. 40. f. Allg. Literat. Zeitung 1802. N. 49. S. 386—388.

das Wort εβραιος als eine Benennung, wodurch die Religion *) eines Juden, nicht sein Vaterland oder seine Sprache, bezeichnet wird. Ja Paulus selbst begünstigt diese Bedeutung, wenn er 2 Kor. 11, 22. nicht nur sich selbst, also einem auswärtigen Juden (Apg. 22, 3.), den Namen eines Hebräers beilegt, sondern auch die Benennung: ισραηλιτης davon unterscheidet. Man konnte nemlich εβραιος oder der Hebräischen Religion zugethan, und bei allem dem kein Israelitischer Abkömmling (nicht εκ γενους ισραηλ, nicht περιτομη OKTAHMEPOΣ Phil. 3, 5.), sondern ursprünglich Heide (εθνη) und durch spätere Uebernahme der Beschneidung zur Hebräischen Religion erst übergetreten seyn; so, wie man auch Israelite, oder geborner Hebräer, nicht erst vom Heidenthum (εξελληνισμα) bekehrter Hebräer, oder proselytus justitiæ — seyn, und doch nicht von Abraham abstammen, doch nicht σπερμα αβρααμ seyn konnte (2 Kor. 11, 22.), wenn man nemlich unter seinen Voraltern Heiden zählte, oder wenn man nicht εβραιος εξ εβραιων war (Phil. 3, 5.). Ein apostolischer Brief an die Hebräer konnte seinen Namen behaupten, wenn er auch an auswärtige Juden-Christen, oder überhaupt an solche geschrieben war, die sich vor ihrer Bekehrung zum Christenthum in irgend einer Gegend zur hebräischen oder jüdischen Religion, entweder als geborne Juden (ισραηλιται) oder doch durch Uebernahme der Beschneidung (als proselyti justitiæ) bekannt hatten, die (vergl. Apg. 6, 1.) keine ελληνισται, oder blosse Proselyten des

*) S. Herrn D. Carpzovs Prol. ad Exercit. in Ep. ad Hebr. p. VI. ſs.

des Thors, nicht — Unbeſchnittene (ἑλληνίζοντες, ἔθνη *), geweſen waren. Clemens ſelbſt gebraucht das Wort ἑβραιος gewöhnlich als eine, von der Religion hergenommene, Benennung. Die Menſchen, welche vor der Zukunft des HErrn oder vor dem N. B. (τῃ διαθηκῃ τῃ νεᾳ) gelebt haben, ſind ihm entweder ΕΒΡΑΙΟΙ oder ἑλληνες, je nachdem ſie die vorzügliche Wolthat einer näheren göttlichen Offenbarung (το καλον της διαθηκης της παλαιας) genoſſen, oder aber als Heiden blos die Philoſophie gehabt haben (L. I. Strom. cap. 5. p. 331.). Und zwar dehnt er den Begriff des A. B. ſo weit aus, daß er auch die Zeiten vor dem moſaiſchen Geſeze mit darunter begreift, und alſo Adam den Propheten der Hebräer (παρα ΕΒΡΑΙΟΙΣ c. 21. p. 400.), oder der Menſchen, welche der geoffenbarten Religion des A. B. zugethan waren, beizält. So wenig aber Clemens in dem, ihm wol bekannten, Sprachgebrauche einen Beſtimmungsgrund finden konnte, unter den Hebräern gerade Einwohner des jüdiſchen Lands zu verſtehen: ſo wenig hat er hiſtoriſche Nachrichten von der Beſtimmung der Briefs für Paläſtina gehabt **). Sein Schüler, dem die παραδοσις των αρχαιων ανδρων beim Briefe an die Hebräer ſelbſt ſo wichtig war, und der ihr bei der ähnlichen Frage über die Grundſprache des Evangelii Mat-

*) So werden Aug. 11, 18. 15, 7. 14. 19. 23. 21, 25. die noch unbeſchnittenen (10, 28. 11, 3. 15 1. 24.) Verehrer des wahren Gottes (10, 2. 35.), oder die Proſelyten des Thors (15, 20. 28. 29. vergl. über den Zwek Joh. S. 278.) genannt, welche 11, 20. im Gegenſaz gegen die Juden (v. 19.) oder Hebräer (6, 1.) ἑλληνισται oder ἑλληνες heiſſen.

**) Vergl. Herrn Geh. Juſtizr. Michaelis Erkl. des Br. an die Hebr. S. 17. 34. f.

Matthäi ſo treu blieb, würde in jenem Falle die Meinung, daß der Brief in der Landesſprache von Judäa geſchrieben ſey, nicht ſo ganz weggeworfen haben, da er ohnedies im griechiſchen Texte, Pauli Schreibart vermißte (§. 4.). Doch wir haben nicht nöthig, uns auf das tiefe Stillſchweigen des Clemens und Origines von hieher gehörigen hiſtoriſchen Berichten zu berufen. Clemens ſagt es ſelbſt deutlich genug *), wem er den Gedanken an hebräiſch redende Judenchriſten abgelernt habe: „der ſelige Presbyter, (ſein Pantänus §. 4.), habe geſagt, weil der HErr, als Apoſtel (ο κυριος, αποστολος ων) des Allmächtigen, an die Hebräer geſandt worden ſey, ſo habe Paulus, welcher an die Heiden geſandt war, aus Beſcheidenheit ſich (am Anfang des Briefs) nicht wollen Apoſtel der Hebräer ſchreiben, theils aus Ehrerbietung gegen den HErrn (προς τον κυριον), theils weil er, der eigentlich Apoſtel und Prediger der Heiden geweſen ſey, nicht von Amtswegen, ſondern gleichſam aus überflüſſiger Sorgfalt (εν περισσεια) auch den Hebräern geſchrieben habe.“ Und woher wußte nun Pantänus, daß Paulus in dem Briefe, welchem er ſeinen Namen und Apoſtels-Character nicht vorgeſezt hat, gerade denjenigen Hebräern oder Juden **) geſchrieben habe, an welche der HErr als Apoſtel geſandt war, alſo den Juden in Paläſtina? Auf ein älteres Zeugnis beruft er ſich nicht, und ſeine Ausdrücke geben vielmehr zu erkennen, daß er die ganze Sage von dem HErrn

(Ebr.

*) Euſeb. B. 6. K. 14. S. 215. f.

**) Selbſt bei dieſer Erklärung des Pantänus liegt der gewöhnliche Begriff von εβραιος zu Grund, wonach die, den Heiden entgegenſtehenden, Religions-Verwandten, oder die Juden bezeichnet werden.

(Ebr. 2, 3.), der als Apoſtel (3, 1.) an die Hebräer, welchen Paulus ſchrieb, geſandt worden ſey, aus dem Briefe an die Hebräer ſelbſt genommen, und die Ausdrücke 1, 2. 2, 1. 3, 1. 12, 25. ſo verſtanden hat, als wenn die Leſer des Apoſtels den HErrn ſelbſt unmittelbar gehört hätten. Die ganze Hypotheſe, daß Paulus an Judenchriſten in Paläſtina geſchrieben und ſich deswegen der Landesſprache bedient habe, beruht auf einem Misverſtande des Briefs an die Hebräer ſelbſt (vergl. 2, 3. u). Sie kan alſo den obigen (§. 8—10.) Bemerkungen, daß der Brief an auswärtige, griechiſch redende Judenchriſten in Galatien geſchrieben, und folglich ſo wol, als die, für Judenchriſten in Kleinaſien beſtimmten (1 B. 1, 1.), Briefe Petri, und wie die Beilage des Briefs an die Hebräer ſelbſt — ich meyne den Brief Pauli an die Galater (§. 9.) — in griechiſcher Sprache abgefaßt ſey, mit keinem Grunde entgegen gehalten werden. Damit ſtimmt auch der Inhalt des Briefs überein *). Die Zweideutigkeit des griechiſchen Worts διαθηκη Ebr. 9, 15. hat offenbar zu dem Gedanken des Verfaſſers v. 16. 17. Anlaß gegeben. Und wenn man auch zugiebt, daß das Wort διαθηκη ſchon zur Zeit des Verfaſſers ins Chaldäiſche und Syriſche aufgenommen war **): ſo iſt doch äuſſerſt unwahrſcheinlich, daß der Verfaſſer des Briefs an die Hebräer

9, 15.

*) Wenn man die von Herrn Geh. Juſtizr. Michaelis (Einl. in die Schriften d. N. B. §. 227. 229.) angeführten Stellen des Briefs an die Hebr. unten in dem Commentar nachſchlagen will: ſo wird man wenigſtens ſo viel erkennen, daß ſich der griechiſche Text ganz gut erklären läßt, ohne ein hebräiſches Original vorauszuſetzen.

**) S. Herrn Michaelis Erkl. des Br. an die Hebr. S. 47. f.

9, 15. ein anderes Wort gebraucht habe, als er v. 1. 8, 13. im Sinne hatte. Hier aber und v. 6. f. dachte er ohne Zweifel an keinen anderen Ausdruk, als an eben den, welchen er in der, von ihm zu Grunde gelegten (v. 8. ff. 10, 15. ff.), Stelle des Jeremias gebraucht fand, alſo freilich, wenn er griechiſch ſchrieb, an das zweideutige διαθηκη der 70, hingegen, wenn er hebräiſch oder ſyrochaldäiſch ſchrieb, nicht an das zweideutige דיתיקי, ſondern an das hebräiſche ברית (Jer. 31, 31. f.), welches gar keine Gelegenheit giebt, an ein Teſtament zu denken *). Eben ſo leitete nicht das hebräiſche Wort Pſ. 8, 6. ſondern das εστεφανωσας (Ebr. 2, 7.) in der griechiſchen Ueberſezung, auf die Ertheilung des Siegeskranzes, oder das τελειωσαι (v. 10. y). Vergl. v. 9. 9). Wären 1, 6. in dem Original die hebräiſchen Worte aus Pſ. 97, 7. genommen geweſen; ſo würde der Ueberſezer ſeinen griechiſchen Ausdruk eben ſowol aus der alexandriniſchen Verſion der Pſalmen genommen haben, als er ja ſonſt Pauli Allegationen aus den 70. überſezt haben ſoll **). Allein der griechiſche Text im Briefe an die Hebräer ſtimmt mit einer anderen Stelle (5 Moſ. 32, 43.) überein, wo zwar die alexandriniſche Ueberſezung eben dieſelben Worte †) hat, aber im Hebräiſchen gar nichts befindlich iſt,

was

*) Calvin drükt ſich hierüber in dem argumento in ep. ad Hebr. (p. 675. Comm. in omnes Pauli epp. atque etiam in ep. ad Hebr. 1556.) ziemlich ſtark aus: haec una ratio ſani judicii hominibus ſufficiet ad probandum, quod dixi, Graeco ſermone ſcriptam fuiſſe epiſtolam.

**) S. Herrn Ritter Michaelis S. 45. f.

†) Auch das αγγελοι ſtatt υιοι laſen mehrere in den 70. S. Meyertor. für bibl. Litterat. Th. 2. S. 101.

was Ebr. 1, 6. in einem hebräiſchen Original hätte ſtehen und den griechiſchen Ueberſezer veranlaſſen können, jene Worte der 70. in ſeine Verſion aufzunehmen. Sie ſind demnach aus der alexandriniſchen Ueberſezung unmittelbar in das Original des Briefs gekommen. Auch 10, 5. z) ſind die 70. von dem Verfaſſer, nicht erſt von einem Ueberſezer des Briefs gebraucht worden (v. 10.). Noch einige andere Anzeigen, daß der Brief urſprünglich griechiſch ſey, findet man bei Herrn D. Semler S. 60.

§. 13.

Für die behauptete (§. 12.) Grundſprache des Briefs an die Hebräer läßt ſich freilich aus der bekannten ſyriſchen Ueberſezung deſſelben kein neuer Beweis führen *). Hingegen muß ich noch einem Zweifel begegnen, welchen die neueſten Bemerkungen des Herrn Geh. Juſtizr. Michaelis über dieſe Verſion **), gegen die oben (§. 1—4.) behauptete allgemeine Annahme des Briefs an die Hebräer unter den morgenländiſchen Chriſten, erregen könnten. Auffallend iſt es wirklich, daß der Ueberſezer des Briefs an die Hebräer für das im N. T. gewöhnliche כהנא durch und durch ein anderes Wort (כומרא) ſezt, welches nur noch Apg. 14, 13. und zwar hier †), gerade von einem Götzenprieſter vorkommt. Vielleicht darf man vermuthen, daß der Brief an die Hebräer von

*) S. Herrn Ritter Michaelis a. a. O. §. 16. Vergl. über den Zwek Joh. S. 362.

**) Einl. in die Schriften des N. B. §. 53. S. 363 ff.

†) In der Ueberſezung des A. B. ſteht es nicht nur Pſ. 110, 4. ſondern auch Eſ. 61, 6. von Prieſtern des wahren Gottes.

von einem anderen überſezt ſey, als die hiſtoriſchen *) Bücher des N. T. Allein dieſe Meinung des ſel. Michaelis kann man annehmen, ohne die Hypotheſe ſeines Herrn Sohns, daß der, Anfangs bezweifelte, Brief an die Hebräer in der erſten Sammlung der Bücher des N. T. die der Syriſche Ueberſezer bekam, noch nicht vorhanden geweſen, ſondern erſt einige Zeit nachher angenommen und von einem anderen Ueberſezer nachgeholt worden ſey. Müſſen denn die Bücher, welche zur Zeit der Verfertigung der Peſchito in dem Kanon der Syriſchen Kirche waren, nothwendig alle von einer und eben derſelben Hand überſezt ſeyn? Können ſich nicht mehrere gleichzeitige Syrer in das Geſchäft ſo getheilt haben, daß z. B. einer die hiſtoriſchen Schriften, ein anderer den Brief an die Hebräer und vielleicht auch die übrigen Briefe Pauli überſezte? Daher ließe ſich wenigſtens um ſo leichter erklären, warum die Verſion des Briefs an die Hebräer in der Hauptſache denſelben Charakter hat †), wie die übrigen Theile der Peſchito, da hingegen bei ſolchen Ueberſezungen, die wirklich nicht zur Peſchito gehören, wie z. B. bei der Philoxeniſchen der Evangelien und der Offenbarung Johannis, der ganze Charakter der Ueberſezung von dem Charakter der Peſchito, und wiederum von dem Charakter der Ueberſezung des Briefs Judä und der lezteren Briefe Petri und Johannis, abweicht. Uebrigens

*) In den übrigen Büchern, welche wir nach der Peſchito haben, kommen die Wörter ἀρχιερεὺς und ἀρχιερεῖς überall nicht vor. Man kann alſo auch nicht wiſſen, ob ſie, in dem entgegengeſezten Falle, wie im Briefe an die Hebräer oder wie in den hiſtoriſchen Büchern würden überſezt worden ſeyn.

†) S. Herrn Ritter Michaelis S. 262.

gens können verſchiedene Ueberſezer, die zu gleicher Zeit, und in der Hauptſache nach Einem Plane arbeiten, und ſich z. B. alle einer reinen, nicht buchſtäblichen Ueberſezung befleißigen, dabei doch in Kleinigkeiten, z. B. in ihrer Wal bei gleichbedeutenden Ausdrüken, von einander abgehen. Der Ueberſezer der Briefe Pauli gebraucht für das Wort ܩܫܝܫܐ (πρεσβυτος), das doch Apg. 20,28. vorkommt, durchaus ܩܫܝܫ. Will man hienach vermuthen, daß die Briefe an die Philipper, den Timotheus und Titus von einem anderen überſezt ſeyen, als die Apoſtelgeſchichte: ſo folgt doch hieraus noch nicht, daß zur Zeit der Ueberſezung der Apoſtelgeſchichte jene Briefe Pauli, oder zur Zeit der Ueberſezung dieſer Briefe die Apoſtelgeſchichten von den ſyriſchen Chriſten noch nicht in ihre Sammlung der neuteſtamentlichen Bücher aufgenommen waren.* Eben ſo wenig beweiſet die Uebereinſtimmung einiger Citaten aus den Pſalmen in der ſyriſchen Verſion des Briefs an die Hebräer, mit der, zur Peſchito gehörigen, Pſalmenüberſezung. Wenn es auch nothwendig wäre, daß der Ueberſezer des Briefs an die Hebräer die Ueberſezung der Pſalmen vor ſich gehabt haben müßte: ſo iſt doch mit nichts erweislich, daß die Ueberſezung der neuteſtamentlichen Bücher, welche die ſyriſchen Chriſten zur Zeit der Verfertigung der Peſchito in ihrer Sammlung hatten, bereits müſſe vollendet geweſen ſeyn, ehe man an eine Verſion der Pſalmen gieng, und alſo der Brief an die Hebräer, deſſen Verſion nach der Vorausſezung jünger iſt als die Pſalmenüberſezung, in jener erſten Sammlung gemangelt haben müſſe. Konnte man nicht zu gleicher Zeit mit der Ueberſezung des A. T. auch

eine

eine Verſion der Pſalmen veranſtalten, eine Ueberſezung des Buchs, worauf nach Herrn Michaelis ſelbſt *) die Wünſche der Chriſten unter den Schriften des A. B. zuerſt gegangen ſeyn möchten? Und konnte denn der Ueberſezer der Pſalmen ſeine Arbeit nicht vollendet haben, ehe der Ueberſezer der neuteſtamentlichen Briefe auf den Brief an die Hebräer kam? Allein es iſt noch nicht einmal gewis, ob der ſyriſche Ueberſezer des Briefs die Pſalmenüberſezung vor ſich gehabt hat. Es hat ſeine Richtigkeit, daß er 3, 7. 4, 7. יוֹם mit einem ב conſtruirt, das hingegen 3, 15. weggelaſſen iſt. Jenes ב hat die ſyriſche Pſalmenüberſezung auch. Muß es aber der Ueberſezer des Briefs an die Hebräer nun nothwendig aus der Verſion der Pſalmen genommen haben? Steht es nicht auch in dem hebräiſchen Texte? Und kann der Ueberſezer, wenn er ja nachſchlagen wollte, nicht etwa auch den hebräiſchen Text nachgeſehen haben, und durch dieſen veranlaßt worden ſeyn, auch im Syriſchen das ב beizuhalten? Könnte es nicht gar bloßer Zufall ſeyn, daß er von zween gleichgeltenden Ausdrüken das einemal dieſen, das anderemal jenen gebraucht? Der Ueberſezer muß wenigſtens beide Wortfügungen für gleichbedeutend angeſehen haben, da er 3, 15. wo in der That der Pſalm eben ſo wol †) citirt wird, als v. 7 4, 7. das ſonſt gebrauchte ב wegläßt. Im Grunde iſt auch kein Unterſchied zwiſchen

*) S. 385. Auch Polykarpus, welchem man die philoxeniſche Ueberſezung eigentlich zu danken hat, überſezte neben dem N. T. vornemlich die Pſalmen ins Syriſche S. den Moſes Agbelaus bei Aſſemann (T. II. Bibl. or. p. 83.)

†) Das εν τω λεγεσθαι iſt doch Anzeige genug, daß Paulus nicht ſelbſt redet (vergl. Herrn Ritter Michaelis S. 363. f.), ſondern fremde Worte anführt.

gens können verſchiedene Ueberſezer, die zu gleicher Zeit, und in der Hauptſache nach Einem Plane arbeiten, und ſich z. B. alle einer reinen, nicht buchſtäblichen Ueberſezung befleißigen, dabei doch in Kleinigkeiten, z. B. in ihrer Wal bei gleichbedeutenden Ausdrüken, von einander abgehen. Der Ueberſezer der Briefe Pauli gebraucht für das Wort אפיסקופוס (επισκοπος), das doch Apg. 20,28. vorkommt, durchaus משמשנא. Will man hienach vermuthen, daß die Briefe an die Philipper, den Timotheus und Titus von einem anderen überſezt ſeyen, als die Apoſtelgeſchichte: ſo folgt doch hieraus noch nicht, daß zur Zeit der Ueberſezung der Apoſtelgeſchichte jene Briefe Pauli, oder zur Zeit der Ueberſezung dieſer Briefe die Apoſtelgeſchichten von den ſyriſchen Chriſten noch nicht in ihre Sammlung der neuteſtamentlichen Bücher aufgenommen waren.* Eben ſo wenig beweiſet die Uebereinſtimmung einiger Citaten aus den Pſalmen in der ſyriſchen Verſion des Briefs an die Hebräer, mit der, zur Peſchito gehörigen, Pſalmenüberſezung. Wenn es auch nothwendig wäre, daß der Ueberſezer des Briefs an die Hebräer die Ueberſezung der Pſalmen vor ſich gehabt haben müßte: ſo iſt doch mit nichts erweislich, daß die Ueberſezung der neuteſtamentlichen Bücher, welche die ſyriſchen Chriſten zur Zeit der Verfertigung der Peſchito in ihrer Sammlung hatten, bereits müſſe vollendet geweſen ſeyn, ehe man an eine Verſion der Pſalmen gieng, und alſo der Brief an die Hebräer, deſſen Verſion nach der Vorausſezung jünger iſt als die Pſalmenüberſezung, in jener erſten Sammlung gemangelt haben müſſe. Konnte man nicht zu gleicher Zeit mit der Ueberſezung des N. T. auch

eine

eine Verſion der Pſalmen veranſtalten, eine Ueberſezung des Buchs, worauf nach Herrn Michaelis ſelbſt *) die Wünſche der Chriſten unter den Schriften des A. B. zuerſt gegangen ſeyn möchten? Und konnte denn der Ueberſezer der Pſalmen ſeine Arbeit nicht vollendet haben, ehe der Ueberſezer der neuteſtamentlichen Briefe auf den Brief an die Hebräer kam? Allein es iſt noch nicht einmal gewis, ob der ſyriſche Ueberſezer des Briefs die Pſalmenüberſezung vor ſich gehabt hat. Es hat ſeine Richtigkeit, daß er 3, 7. 4, 7. יום mit einem ב conſtruirt, das hingegen 3, 15. weggelaſſen iſt. Jenes ב hat die ſyriſche Pſalmenüberſezung auch. Muß es aber der Ueberſezer des Briefs an die Hebräer nun nothwendig aus der Verſion der Pſalmen genommen haben? Steht es nicht auch in dem hebräiſchen Texte? Und kann der Ueberſezer, wenn er ja nachſchlagen wollte, nicht etwa auch den hebräiſchen Text nachgeſehen haben, und durch dieſen veranlaßt worden ſeyn, auch im Syriſchen das ב beizuhalten? Könnte es nicht gar bloßer Zufall ſeyn, daß er von zween gleichgeltenden Ausdrüken das einemal dieſen, das anderemal jenen gebraucht? Der Ueberſezer muß wenigſtens beide Wortfügungen für gleichbedeutend angeſehen haben, da er 3, 15. wo in der That der Pſalm eben ſo wol †) citirt wird, als v. 7 4, 7. das ſonſt gebrauchte ב wegläßt. Im Grunde iſt auch kein Unterſchied zwiſchen

*) S. 385. Auch Polykarpus, welchem man die philoxeniſche Ueberſezung eigentlich zu danken hat, überſezte neben dem N. T. vornemlich die Pſalmen ins Syriſche. S. den Moſes Aghelaus bei Aſſemann (T. II. Bibl. or. p. 83.)

†) Das ο τω λεγοντι iſt doch Anzeige genug, daß Paulus nicht ſelbſt redet (vergl. Herrn Ritter Michaelis S. 363. f.), ſondern fremde Worte anführt.

zwiſchen beiden Wortfügungen. Das Wort שמע drükt überhaupt öfters zugleich die Folge des Hörens aus, und hat denn die Bedeutung von Gehorſam, Willfahren, Erhören, Gehör geben. Vergl. das Hebr. Eſ. 1, 19. 1 Kön. 20, 8. 2 Moſ. 24, 7. Ob es an gewiſſen Stellen dieſe Emphaſis habe, oder ſchlechthin Hören bedeute, entſcheidet der Zuſammenhang, nicht das ב. Denn auch שמע mit dem Accuſativus ohne ב heißt: Gehör geben (Pſ. 6, 10. 1 Moſ. 17, 20. Spr. 13, 1.*), und שמע mit dem (Pſ. 95, 7. befindlichen) ב objecti (vergl. Pſ. 46, 7. 1 Chron. 15, 16.) kann auch bloſſes Hören ohne alle weitere Emphaſis, anzeigen (Pſ. 26, 7. Job. 26, 14.). Sind nun beide Wortfügungen gleichgültig, ſo konnte der Ueberſezer des Briefs an die Hebräer bald dieſe, bald jene wählen, wie z. B. der Ueberſezer der Apoſtelgeſchichte αρχισυναγωγος 13, 15. 18, 17. anders giebt, als v. 8. und überhaupt nicht leicht ein Ueberſezer ſich durchgehends gleich bleibt. Aber die Citaten aus den Pſalmen lauten doch im Briefe an die Hebräer mehreremale faſt eben ſo, wie in der ſyriſchen Pſalmenüberſezung? Dieß wird zugegeben. Allein der Ueberſezer des Briefs mußte darum nicht ſogleich die Pſalmenüberſezung vor ſich haben, ſondern der chriſtliche**) Ueberſezer der Pſalmen kann eben ſo wol, wenn die Ueberſezung des Briefs an die Hebräer älter iſt, dieſe Verſion verglichen, und bisweilen, wo ihn nichts im hebräiſchen Text hinderte, aus ihr abgeſchrieben haben, wie er Pſ. 68, 19. wirklich aus dem N. T. (Eph. 4, 8.) geſchöpft hat†) Man hat keinen hin-

*) Vergl. die Peſchito Job. 10, 3. 16. 27. 18. 37.
**) S. Herrn Hofr. Eichhorns Einl. ins A. T. Ausg. 2. Th. 1 S. 447. f.
†) a. a. O. S. 443.

hinlänglichen Grund, die syrische Uebersezung des Briefs an die Hebräer für jünger als die Psalmenübersezung auszugeben, und selbst unter dieser Voraussezung wäre noch keine Ursache vorhanden, an eine spätere Aufnahme des Briefs in den Kanon der syrischen Kirche zu denken, oder zu behaupten, daß die Meinung, welche wenigstens zur Zeit des Ephräm *), ja, so viel wir aus einem Briefe des Dionysius von Alexandrien an den Bischoff Fabius von Antiochien vermuthen können †), schon über hundert Jahre vor dem Ephräm, in der syrischen Kirche üblich war, erst nach Verfertigung der Peschito aufgekommen seyn müsse.

§. 14.

Seinem Inhalte nach ist der Brief (Ebr. 13, 22. l) an die Hebräer eine Ermahnung (v. 22.) zur Beständigkeit im Christenthum (2, 1—3. 3, 1. 6—4, 14. 6. 9. ff. 10, 23—12, 25. 28. f. 13, 7—17.). Als Bewegungsgrund wird einestheils die Hoheit des Gesandten, durch welchen Gott die christliche Lehre bekannt (1, 2.) und die darin versprochenen (vergl. 8, 6.) Güter (vergl. 9, 11.) für uns Sünder zugänglich gemacht (1, 3. h) hat, anderntheils der, einer solchen Gesandtschaft würdige, höchst erfreuliche Inhalt der evangelischen Lehre gebraucht (2, 3. Anm. s). Beide Stüke werden auf verschiedene Art, aber immer in Beziehung auf einander und auf das Judenthum, wozu man

*) S. *Schmidii* hist. et vindicationem canonis V. et N. T. p. 377.

†) Dionys, der überhaupt von den syrischen Christen gute Kenntnis hatte (Euseb. B. 7 K. 5.), nimmt in einem Briefe an den syrischen Bischoff Fabius (a. a. O. B. 6. K. 41. S. 237.) für ausgemacht an, daß der Brief an die Hebräer von Paulus sey.

man die Hebräer zurükführen wollte (§. 9.), erläutert. Wenn die Hoheit des Stifters des Christenthums aus seinem Vorzuge vor den Engeln (1, 4. ff.), durch welche Moses das Gesez empfangen hatte (2, 2.), dargethan wird: so wird die, durch den Sohn gepredigte (v. 3) und vermittelte (v. 14. ff.), Seligkeit (v. 3. 10.) als eine, den Menschen vor den Engeln (v. 5.) zukommende, Theilnehmung an der über alles gehenden Seligkeit des Herrn der Engel (1, 2. 4.) beschrieben (2, 5. ff.). Wenn der Vorzug des Gesandten (ἀποστολος 3, 1.), durch welchen Gott sein Volk zulezt belehrt hat, durch eine Vergleichung mit Moses, dem größten unter den ehmaligen Gesandten Gottes, erläutert wird (v. 2. ff.): so wird die Seligkeit, wozu uns Jesus führt (2, 10.), mit der Ruhe verglichen (4, 1—11.), wozu Moses das ehemalige Volk Gottes durch die Ausführung aus Aegypten (3, 16.) hätte bringen sollen (v. 18. f.). Wenn der Vorzug des Sohns durch eine Vergleichung seines Priesterthums (3, 1.) mit dem levitischen Priesterthum (5, 5. h) 7, 5. ff.), oder daraus, daß er so wohl Priester, als Aaron (5, 4*) f.), aber

*) Nach dem ganzen Plane des Briefs ist Vergleichung des Priesterthums Christi mit dem Aaronischen Hohenpriesterthum die Hauptsache. Des Apostels Zwek ist, zu zeigen, von welcher Seite man das Judenthum betrachte, so habe das Christenthum immer den Vorzug. Er geht daher alle, durch die mosaische Gesezgebung wichtig gewordene, Personen durch, und beweiset Christi Vorzug vor den Engeln, dem Moses und dem Aaron. Für Melchisedek, der mit der mosaischen Verfassung nichts zu thun hatte, ist bei dieser Classifikation, wodurch die Abschnitte bestimmt werden, ganz und gar kein Plaz. Erst die Vergleichung Christi mit Aaron und der Zwek, jenes Vorzüge vor diesem zu zeigen, führte den Apo-

aber nicht eben nur nach Arons, ſondern nach Melchiſedeks Weiſe (5, 6. 10. 6, 20.) Prieſter iſt, erwieſen wird (K. 7.): ſo wird 8, 2—10., 18. die Seligkeit (7, 25.), welche wir der Vermittlung des Sohns zu danken haben, als Wirkung ſeines prieſterlichen Geſchäfts (8, 2. 1) v. 6.) betrachtet, und ihr hoher Werth durch eine Vergleichung mit den Vortheilen, welche man von dem Dienſte leviſcher Prieſter erwarten konnte, ins Licht geſezt. Die Verrichtungen der levitiſchen Prieſter im irdiſchen Heiligthume konnten blos den Zugang zu dieſem wiederherſtellen, blos inſofern (9, 13. 23.) auf einige Zeit (v. 25. 10, 1.) Vergebung bewirken, da hingegen der Prieſter nach Melchiſedeks Weiſe, deſſen Heiligthum der Himmel iſt (8, 2. 1), uns den Zutritt zu dem Himmel wieder her-

ſtel auf Pſ. 110, 4. und dieſe Stelle (Ebr. 5, 6. 10, 6, 20.) leitete K. 7. auf Melchiſedek. Indeß wird auch hier die Vergleichung Chriſti mit Aaron oder mit einem levitiſchen Hohenprieſter (3, 1. 2, 17. 4, 14—5, 5.) im mindeſten nicht abgebrochen (9, 7. ff. 10. 1. 20. 7, 27.) Eben als Hoherprieſter (5, 10. 6, 20. 7, 26) das heißt (9, 7. 13. 11.), als Prieſter, der ein Verſöhnopfer im Allerheiligſten darbringt (9, 11. 12. 24. ff. 7, 27. 6, 19 f.), iſt er Prieſter nach Melchiſedeks Weiſe (5, 10. 6, 20.) das iſt (Pſ 110, 4. vergl. v. 1. Ebr. 8, 1. 10, 12. f), nicht (8, 4. 7, 11. ff.) Prieſter für das irdiſche Allerheiligſte, wohin Aaron und ſeine Nachfolger ihre Verſöhnopfer brachten, ſondern Prieſter des himmliſchen Allerheiligſten (8, 2. 7, 24.), wo kein Tod mehr iſt (v. 23—25. 3.). Und in dies himmliſche Heiligthum hat der Hoheprieſter nach Melchiſedeks Weiſe (5, 10. 6, 20.) oder (Pſ. 110, 4. vergl. 1.) der zu Gottes Rechten im Himmel ſizende Hoheprieſter (Ebr. 8, 1.) ſein (v. 3.) Opfer gebracht (10, 12—14. 9, 24. f. 11. f.). S. auch Herrn Sup. Lang zur Beförd. des nüzl. Gebr. des Tellerischen Wörterb. Th. 3. S. 146. ff. Th. 4 Nacherinnerungen S. 59.

geſtellt (9, 14. f. 23. 10, 19. f. 6, 19. f.), eine dort und auf ewig (9, 12. 10, 10. 12.) gültige Vergebung (v. 15—18.) zuwege gebracht hat. Die dogmatiſchen Abhandlungen K. 1. f. und K. 3, 1—4, 13. und K. 4, 14—10, 18. ſind zwar durchaus mit Ermahnungen durchflochten (2, 1—3. 3, 1. 6—4, 16. 5, 11—6, 12.). Indeß hat doch auch dieſer Brief, wie andere Pauliniſche Briefe, ſeinen eigenen praktiſchen Theil (10, 19. u. ſ. w.), welcher ſich zunächſt auf die beiden lezteren *) dogmatiſchen Abhandlungen bezieht, deren Inhalt auch 3, 1. in den Worten απoστολον und αρχιερεα beſonders zuſammen genommen oder zumal angegeben wird. In dieſer praktiſchen Abhandlung wird nun die Aufmerkſamkeit (vergl. καταvοησατε 3, 1.), und Achtung gegen den Sohn, als Gottes gröſten Geſandten (12, 25.) und als unſeren erhabenen Hohenprieſter (10, 21.), folglich auch die Aufmerkſamkeit und Achtung (vergl. αμελησαντες 2, 3.) gegen die, von ihm gepredigte (12, 26. Anm. s) und zugleich (v. 24. a) vermittelte oder erworbene (v. 24. e). 10, 19. f.), Seligkeit (v. 25. q). 34. ff. 12, 22. f. 28.), kurz, eine glaubige, zutrauensvolle Erwartung (10, 23, 35. ff. 12, 1. 5. ff.) deſſen, was uns Chriſtus für jene Welt zugeſichert und erworben hat, durch viele Bei-

*) Wenigſtens wird Chriſtus als Prieſter (10, 26. f.), und als Geſandter Gottes in Beziehung auf Moſes (12, 18—25. 10, 28. f.), wie in der dritten und zweiten Abhandlung, nicht, wie in der erſten, mit Rükſicht auf die Engel betrachtet. Auch am Anfange des Briefs (1, 1—3.), den man als die Propoſition betrachten kann, wird Chriſtus als Prophet (v. 1. f.) und Verſöhner (v. 3. h) vorgeſtellt, und alſo dieſe gedoppelte Rükſicht zur Hauptſache gemacht. Die Vergleichung Chriſti mit den Engeln (v. 4. ff. K. 2.) iſt vorläufige Hinwegräumung eines Einwurfs.

Beiſpiele des Glaubens ans Künftige und Unſichtbare erläutert und empfolen (11, 1—12, 1.), vornemlich aber auch in dieſer Rükſicht die Aufmerkſamkeit (v. 2. vergl. 3, 1. κατανοήσατε) auf Chriſtum eingeſchärft, welcher ſelbſt zu der Seligkeit, woran wir nach ſeiner Verſicherung und durch ſein Verdienſt Theil nehmen dürfen (3, 14.), durch ausharrenden Glauben gelangt iſt (12, 2. f.). Mit dieſer ausführlichen Ermunterung zum ſtandhaften Glauben und zur geduldigen Erwartung der von Chriſto gepredigten und nur durch ihn zu erhaltenden Seligkeit; mit der dringenden Warnung vor dem Abfall von Chriſto (10, 19—12, 28.) ſtehen denn auch die nachfolgenden beſonderen Ermahnungen und Wünſche (13, 1—6. und v. 7—21.) in entfernterer oder näherer Verbindung. Die Eintheilung des Briefs möchte alſo folgende ſeyn.

I. Derjenige, durch welchen Gott die Chriſten belehrt (1, 2.) und verſöhnt (v. 3.) hat, iſt der Sohn — ein, mit dem HErrn vom Himmel (v. 3. f). vergl. 12, 25. f.) vereinigter, Menſch, welcher über alles erhöhet werden konnte (1, 2. c). v. 3. k). Dieſer Saz (1, 1—3.) wird

II. ſo abgehandelt, daß

1) K. 1, 4—2, 18. die, u. I. behauptete, Hoheit der Perſon Chriſti erwieſen (1, 10. c), und eben damit der Einwendung begegnet wird, die jüdiſche Religion habe nicht blos Propheten (1, 1,) und verſöhnende (vergl. v. 3.) Prieſter, nicht allein irdiſche Mittelsperſonen, aufzuweiſen, ſondern das Geſez ſei durch himmliſche Geiſter, durch Engel (2, 2.) gegeben. Selbſt über die himmliſchen Mittelsperſonen, der ſich Gott bei Stiftung der jüdiſchen Reli-

gion

gion bedient hat, iſt der Stifter der chriſtlichen Religion weit erhaben (1, 4. ff.) Wenn aber derjenige, welchen Gott zum Herrn der Engel machen konnte, ſelbſt unſer Lehrer (2, 3. vergl. 1, 1. f.) und Hoherprieſter (2, 17. Verſöhner v. 11. vergl. 1, 3) wurde: ſo kann man daraus auf den hohen Werth der, von dem Herrn der Engel geprediget und vermittelten, Seligkeit (2, 3. ff.) ſchlieſſen. In dieſer, gleich Anfangs (n. 1.) beſtimmten, gedoppelten Rükſicht wird nun

2) das Geſchäft Chriſti ausführlicher erläutert, und theils der Vorzug erwieſen, welchen die Perſon, deren Größe bereits (n. 1.) dargethan iſt (3, 6. a). 4, 14. 1), der HErr vom Himmel (3, 1. d), als Geſandter Gottes (αποστολος) und als Hoherprieſter (αρχιερευς), als Lehrer (vergl. 1, 1 f.) und Verſöhner (v. 3.) des Volks, vor dem höchſten unter den ehemaligen (v. 1.) Geſandten Gottes, und vor dem höchſten unter den jüdiſchen Prieſtern habe, theils aber die Folge daraus hergeleitet, wie ſehr alſo Jeſus in der Achtung der Hebräer (vergl. κατανοησατε) vor Moſes und Aaron den Vorzug verdiene (3, 1.).

a) Jeſus iſt

aa) mehr als Moſes, der größte Prophet, und er führt auch zu einer beſſeren Ruhe (3, 2—4, 13.).

bb) Er iſt mehr als Aaron, und beſorgt auch unſere Angelegenheiten bei Gott, wie ſie kein levitiſcher Hoherprieſter beſorgen konnte (4, 14—10, 18.).

b) Die Hebräer werden zu der vorzüglichen Achtung, welche ſie Jeſu ſchuldig waren, ermuntert und vor dem Rükfall zum Judenthum gewarnt (10, 19—13, 21.).

III. Beſchluß 13, 22. ff.

Ueber-

Ueberſezung
und
Erklärung
des Briefs Pauli
an die
Hebräer.

Nachdem Gott unſere Vorfahren ehemals von Zeit L.
zu Zeit und auf mancherlei Weiſe durch die
Propheten belehrt hatte, belehrte er uns in den gegen- 2.
wärtigen lezten a) Zeiten durch ſeinen Sohn b), den
er zum Herrn c) über alles geſezt, durch d) den er
auch

a) Vergl. 9, 26. z).

b) Der nicht nur gröſſer iſt, als (3, 5. f. 3. 12, 25.) der vornehmſte unter den Propheten, durch welche Gott ehemals (1, 1.) Unterricht ertheilet hat, ſondern auch als die Engel ſelbſt (v. 4. ff.), durch welche (2, 2.) Gott dem Moſes das Geſez gegeben hat.

c) Vergl. κυριος Gal. 4, 1. und Herrn D. Carpzov's Exercitt. in ep. ad Hebr. p. 26. Ueber das θεος ſ. unten v. 5. Anm. o). v. 8. z).

d) S. über den Zwek der evl. Geſch. Joh. §. 93.

3. auch die Welt e) gemacht hat, der, als f) Ebenbild der Herrlichkeit und Abdruck des Weſens Gottes, und als

---

e) Vergl. 11, 3. 6, 5. Anm. o) und ὁ διοικῶν τὸν ΑΙΩΝΟΣ Pſ. 60, 7. „der die Welt beherrſcht.„ Wofür 1 Tim. 1, 17. ſteht: ὁ βασιλεὺς τῶν ΑΙΩΝΩΝ in der mehreren Zal, wie in unſerer Stelle. Hätte Paulus a. a. O. einen ewigen Beherrſcher gemeint, ſo würde er wol αἰωνιον geſagt haben, wie er nachher lauter adjectiva gebraucht. Das erſte unter denſelben (ἀφθαρτον ſagt ohnehin ſchon ſo viel als ἀιωνιον. Es iſt alſo von dem Beherrſcher der Welt und aller, die darin herrſchen (6, 15.), die Rede. In der 1784. herausgekommenen Ueberſ. des Br. an die Hebr. wurde dieſe Bedeutung des Worts αἰων S. 23. f. geläugnet. Vergl. auch Herrn Geh. Juſtizr. Michaelis Einl. in die Schriften des N. B. Ausg. 4. S. 229.

f) Derjenige, durch welchen uns Gott in den lezten Zeiten belehrt hat (v. 2.), konnte, nach geſtifteter Verſöhnung, zur rechten Hand Gottes ſizen (v. 3.), oder zum Herrn über alles geſezt werden (v. 2.), weil (ſ. über den Zwek Joh. S. 427. f.) er nicht, wie die ältere Propheten (v. 1.), ein bloſſer Menſch, ſondern mit dem Erhalter (v. 3.) oder Schöpfer (v. 2.) aller Dinge vereinigt, und um dieſer Verbindung willen (Col. 1, 16. f.) der vornehmſte unter allen Menſchen und Geſchöpfen (v. 15.) und das Ebenbild Gottes iſt, in welchem man den unſichtbaren Vater ſieht (v. 15. vergl. a. a. O. S. 105.). Darum (v. 19.) kan er nun auch in Abſicht auf die Herrſchaft über alles (v. 18.) das Ebenbild Gottes ſeyn; wie ſein Vater, als ſein Erbe (Ebr. 1, 2.), auf Gottes Throne (v. 3.) herrſchen. Wegen (κατα Röm. 1, 4. vergl. Ebr. 7, 16. x) des

als derjenige, welcher alles durch sein kräftiges Wort g) erhält, sich, nachdem er die Versöhnung h) unserer Sün-

---

majestätischen (vergl. αγιωσυνη Ps. 96, 6. 145, 5.) Geistes, wegen des Unsichtbaren, Höchstvollkommenen (vergl. πνευμα Joh. 4, 24. und Herrn D. Morus Diss. X.), das in Christo war, weil er nicht blos σαρξ (Röm. 1, 3.), sondern auch πνευμα αγιωσυνης war (Joh. 6, 63. vergl. über den Zwek Joh. E. 194. f.), ο νιος εξ υμων (v. 62. 33. 38. 50. f., wie das πνευμα 1 Kor. 15. erklärt wird (v. 45. vergl. 47 — 49.), weil eben derjenige, der als Mensch aus Davids Familie geboren wurde (Röm. 1, 3.), zugleich eine unsichtbare, göttliche Natur hatte; darum (κατα πνευμα αγιωσυνης konnte er nach seiner Auferstehung für den alles beherrschenden Sohn Gottes erklärt werden (v. 4. vergl. Ebr. 1, 5. Anm. o). Daß απαυγασμα (Weish. 7, 26.) und χαρακτηρ so viel ist als εικων (Col. 1, 15.), beweist Herr D. Carpzov S. 14. f.

g) Um die Anspielung auf die Schöpfungs-Geschichte (11, 3. 1 Mos. 1, 3. 9.) nicht verloren gehen zu lassen, ist ρημασι wörtlich übersezt. Eben der allmächtige Wille (Off. 4, 11.), der alle Dinge geschaffen (Ebr. 1, 2.) hat, erhält (φερει, s. Carpzov S. 18. f.) sie auch.

h) Die Versöhnung (καθαρισμος 2 Mos. 29, 36. vergl. Ebr. 10, 2. 9) bezieht sich eigentlich auf den Sünder, der von seinen Flecken gleichsam gereiniget wird (s. 9, 14. und die 70. Ps. 51, 4. 9. Joh. 1, 5.) Doch kan auch von den Flecken (των καταρυπασεων, vergl. den Philo quis rerum div. hæres p. 496.) oder (Es. 1, 18. 3 Mos. 16, 16. 19.) von den Sünden selbst ge-

Sünden durch ſich ſelbſt i) zu Stand gebracht hatte, zur rechten Hand der Majeſtät im Himmel geſezet k) 4. hat, und um deſto höher worden l) iſt als die Engel, je

---

ſagt worden, daß ſie ausgewaſchen (ſ. den Philo a. a. O. und vergl. Eſ. 1, 18.) und gereinigt werden (2 Petr. 1. 9. 2 Moſ. 30, 10. wo τω εξιλασμω ein Gloſſem zu ſeyn ſcheint zur Erklärung des καθαρισμω των αμαρτιων). Sie werden nemlich durch Reinigung weggeſchaft (καθαριζονται, ſ. Kypke bei Matth. 8, 3.), indem (vergl. Eſ. 1, 18. mit Pſ. 51, 9. der Sünder gereinigt oder verſöhnt wird, daß er wegen der begangenen Sünden (v. 2. 5. f.) nimmer als unrein (vom Volk Gottes ausgeſchloſſen) betrachtet wird, ſondern begnadigt (v. 3.) iſt. Vergl Ebr. 2, 17. u).

i) Nicht durch Opfer der Thiere, wie man ehemals v. 1. verſöhnte (9, 12. ff. 10, 4. ff.).

k) Der aus Pſ. 110, 1. entlehnte (Ebr. 1, 13. 5, 6.) Ausdruk: zur rechten Hand der Majeſtät κατ' εξοχην (vergl. 2 Petr. 1, 17. Matth. 26, 64.), oder (ſ. den Philo bei Carpzov S. 19.) Gottes (Ebr. 10, 12.), zur rechten Hand auf dem Throne (8, 1. 12, 2.) der höchſten Majeſtät ſizen, muß in der Ueberſezung dieſes Briefs (ſ. 10, 12.) beibehalten werden, weil man ſonſt den Gegenſaz v. 11. nicht wol verſtehen kan. Uebrigens ſieht man leicht, daß Herrſchaft (1. Kor. 15, 25.) über alles (v. 27.), was Gott beherrſcht, auch die Engel nicht ausgenommen (Ebr. 1, 4. 1 Petr. 3, 22.), oder, wie ſich Paulus ſelbſt Ebr. 1, 2. erklärt, κληρονομια παντων gemein iſt. Vergl. Diſſ. de notione regni cœleſtis not. 48.

l) Vergl. 2, 9. p). 1, 5. Anm. o). 7, 26. y).

ſie vorzüglicher die Würde m) iſt, die er vor ihnen erhalten hat. Denn von n) welchem Engel hat Gott jemals geſagt: „mein Sohn biſt du, ich habe dich heute gezeuget„ o), oder nach einer anderen Stelle

m) Nicht blos der Name: Sohn Gottes (v. 5.), ſondern vornemlich die Ehre (vergl. 2, 12. und Diſſ. II. in ep. ad Col. not. 46.) und Würde (1, 6. 8. 13.), die er bezeichnet (Anm. o), kommt hier in Betrachtung. Unten (2, 9. 5, 4.) ſteht δοξα; τιμη für νομα. Der vorherige Zuſtand, die Niedrigkeit Jeſu bewieß, daß der Menſch Jeſus damals geringer war als die Engel (2, 9. p). Eben ſo beweiſet der jezige Zuſtand Jeſu, die erhabene Würde und das groſſe Amt, das er erhalten (1, 5. Anm. o) hat, und nicht die Engel (1, 5.), daß Jeſus nimmer unter den Engeln, ſondern über ſie erhaben ſey. Wenn ein Domkapitularherr Erzbiſchoff wird; ſo kan man doch ſagen, er ſey um deſto vornehmer worden, als die übrige Kapitularen, je vorzüglicher die Würde eines Erzbiſchoffs und Reichsfürſten vor der eines Kapitularen ſey. Vergl. Herrn Lang zur Beförd. des nüzl. Gebr. des Telleriſchen Wörterb. Th. 3. S. 196.

n) Der zweite göttliche Ausſpruch iſt nicht an den Sohn gerichtet, beide aber handeln von ihm. Das hebr. ל, welches oft den Gegenſtand der Rede anzeigt (Obſſ. gr. p. 285.), wird bald durch περι (v. 7. vergl. über den Zwek Joh. S. 468.), εις (Apg. 2, 25. Eph. 5, 32. 2 Kor. 12, 6.) bald durch den Dativ ausgedrükt. Vergl. Luc. 18, 31. (τα γεγραμμενα τω υιω, ſtatt περι τε υιε τε ανθρωπε) Matth. 23, 31. Ebr. 12, 5. Apg. 13, 22. Jud. 14.

o) Chriſtus iſt zu der Zeit, da er auf Erden war, um uns im Namen Gottes zu belehren (v. 2. 2, 3.) und

durch seinen Tod unsere Sünden zu versöhnen (1, 3.), allerdings der Sohn Gottes gewesen (v. 2. 5, 8.) Röm. 1, 3. & 3. 32. 5, 10. Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 10.), und das nicht blos wegen seiner übernatürlichen Empfängnis durch Gottes unmittelbare Wirkung, ohne Zuthun eines menschlichen Vaters (Luc. 1, 34. f.), sondern vornemlich um deswillen (Joh. 1, 14.), weil derjenige, der am Anfang der Dinge bei (v. 1. f.) dem Vater (1 Joh. 1, 2.), in seinem Schoos war (Joh. 1, 18.), Mensch worden ist, oder weil sich der von dem Vater (17, 1. 5.) vor dem Daseyn der Welt Geliebte (v. 24.) — der liebe Sohn Gottes — mit dem übernatürlicher Weise empfangenen Menschen Jesu zu Einer Person verbunden hat. Indem es dem Vater gefiel (εὐδόκησε Col. 1, 19.), den von Ewigkeit Geliebten in seinem Schoos, welcher Eins mit ihm (Joh. 10, 30.) und Gott selbst (1, 1.), und das ewige Leben (1 Joh. 5, 20. 1, 2.) ist, mit dem Menschen Jesu zu vereinigen; gab er Christo πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι (Col. 1, 19.), alle seine erhabene Eigenschaften (Joh. 16, 15.), alle göttliche Vollkommenheiten (Col. 2, 9.), das göttliche Leben, die göttliche Kraft und Seligkeit, zu haben in sich selber (Joh. 5, 26. vergl. über den Zwek Joh. S. 192.). Allein der Mensch Jesus wollte die Ehre, wie Gott zu seyn (ἴσα θεῷ εἶναι Phil. 2, 6.), über alles zu herrschen (v. 9. ff.), oder (Eph. 1, 20. ff.) zur rechten Hand Gottes zu sizen (Ebr. 1, 3. 13.), nicht anders als in der von Gott bestimmten Ordnung genieſſen (Ebr. 5, 4. f.), er eilte nicht, sich in göttlichem Glanz (Phil. 2, 6.), als Sohn Gottes und Erb-Herr über alles (Ebr. 1, 2.), als Ebenbild der über alles erhabnen und regierenden Herrlichkeit Gottes (v. 3.) zu zeigen, ob gleich durch seine Vereinigung mit dem Schöpfer und Erhalter aller Dinge (v. 2. f.) bereits der Grund dazu gelegt war (Anm. f). Sieht man nun bei dem Begriffe Sohn Gottes nicht blos auf die freywillige (Col. 1, 19.)

Mittheilung des göttlichen Lebens an Chriſtum (Joh. 5, 26.) oder an den, welcher ein wahrer, wiewol durch auſſerordentliche Wirkung Gottes entſtandener, Menſch war (v. 27.); ſondern rechnet man überdies auch das wirkliche Sizen zur rechten Hand Gottes (Ebr. 1, 3.) oder die Erhöhung über alles, auch die Engel (v. 4.), mit zu dem Begriff des Sohnes Gottes; ſo iſt Chriſtus in dieſem Sinne erſt nach geſtifteter Verſöhnung (v. 3.) Sohn Gottes geworden, oder er hat dieſe (v. 5.) Würde erſt erhalten (v. 4.), da er nimmer geringer als die Engel war (2, 9.), ſondern gröſſer als ſie wurde (1, 4.). Und in dieſem Sinn iſt der Ausdruk auch Pſ. 2, 7. genommen. Inſofern unſer HErr am Anfang der Welt bey Gott geweſen iſt (Joh. 1, 1. f.), noch nicht Menſch geworden war, war er auch bey ſeinem Vater (1 Joh. 1, 2.), im Schoos des Vaters (Joh. 1, 18.), von ihm geliebt (17, 24.), aber dieſe Ehre, der Geliebte des Vaters zu ſeyn, hat er nicht durch einen göttlichen Ruf oder Ausſpruch (Ebr. 5, 4. f.), nicht durch einen Entſchluß ſeines Vaters (Pſ. 2, 7. פן), nicht zu einer beſtimmten Zeit (σημερον, vergl. Ebr. 4, 7.) erhalten, ſondern vor dem Anfang der Welt (Joh. 17, 24.), von Ewigkeit und eben ſo nothwendig gehabt, als die Gottheit ſelbſt iſt, in welcher ſich der uns unbegreifliche (ſ. über den Zwek Joh. §. 97.) dreifache Unterſchied befindet. Da hingegen auf dem Berge Sion (Pſ. 2, 6.), aus der Familie Davids, auf die ſich auch die andere, von dem Apoſtel Ebr. 1, 5. zugleich angeführte, Stelle bezieht (Anm. p), ein König eingeſezt wurde, (Pſ. 2, 6.), da der Nachkomme Davids zum Herrn (κληρονομος v. 8.) über alles gemacht wurde (Ebr. 1, 2.), da ſich der Menſch Jeſus zur Rechten Gottes ſezte, und höher als die Engel wurde (v. 3. f.). da er die erhabenſte Würde erhielt (v. 4.); da (v. 5.) ſprach der Jehovah zu ihm: „Du biſt mein Sohn, du ſollſt über alles herrſchen, worüber ich herr-

ſche, heute habe ich dich gezeuget, izt biſt du mein Sohn (κληρονομος παντων) worden„ (Pſ. 2, 7.). In dieſe Zeit, da Gott Jeſum zum König geſezt (αναστησεν Apg. 13, 32. vergl. Diſſ. de notione regni cœleſtis p. 8. ſq.), oder ihn zum Herrn, und zwar zu dem im 2ten Pſalmen beſungenen Geſalbten (χριστον Apg. 2, 36. vergl. Pſ. 2, 2.) gemacht hat, verſezte der Verfaſſer dieſes vortreflichen Lieds die Leſer des 7ten Verſes zum voraus (Apg. 13, 32. f.). War gleich der Menſch Jeſus, aus der Familie Davids, (γενομενος εκ σπερματος δαυιδ), wegen ſeiner übernatürlichen Empfängnis und wegen ſeiner Vereinigung mit dem Ewig Geliebten des Vaters, welcher Menſch worden iſt, von Geburt an der Sohn Gottes (Röm. 1, 3.): ſo war er doch nicht ως ὁ ΕΝ ΔΥΝΑΜΕΙ, wirklich zu Gottes Rechten ſizender und herrſchender Sohn Gottes. Dazu wurde er erſt nach (vergl. 5 Ebr. 11, 35. i). 2 Petr. 2, 8. und Obſſ. gr. p. 253. Diſſ. de notione regni cœl. §. III.) ſeiner Auferſtehung erklärt (Röm. 1, 4.). Es iſt ganz unerweislich, daß ορίζειν jemals ſo viel ſey als erweiſen und offenbar machen, was jemand vorhin geweſen ſey, ſondern es beziehet ſich immer auf die Zukunft, und iſt ſoviel als etwas für die Zukunft feſt ſezen (vergl. Theodot. Job. 22, 28.), jemand für etwas erklären, das er in Zukunft, entweder gleich von izt an (Röm. 1, 4.) oder zu ſeiner Zeit ſeyn ſolle (Apg. 10, 42. 17, 31.). Jeſus würde izt nicht haben zur rechten Hand Gottes ſizen können (Anm. f), wenn er nicht vorhin ſchon mit dem Geliebten des Vaters, der die Welt ſchuf und erhält, vereinigt, nicht ſchon vorhin durch Mittheilung des göttlichen Lebens an Chriſtum gezeuget und inſofern der Sohn Gottes geweſen wäre, der zu ewiger, göttlicher Herrſchaft beſtimmt und fähig war. Aber izt erſt, da er ſeine Herrſchaft wirklich antrat, kam das vollends hinzu, was auch noch in dem Begrif Sohn Gottes enthalten war (Luc. 1, 32. f.

le p): „ich werde sein Vater seyn, und er wird mein Sohn

Matth. 26, 64.) Da ihn Gott zu der Ehre rief, auf ewig Priester nach Melchisedeks Weise (königlicher Priester) zu seyn (Ebr. 5, 4—6.), oder, welches einerley ist (8, 1), da der HErr zu ihm sagte: seze dich zu meiner Rechten; da (5, 5.) sprach er zu ihm: du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget. Hier ergieng die Erklärung (בן Ps. 2, 7. vergl. Herrn Gen. Sup. Herder vom Geist der ebr. Poesie Th. 2. S. 398 f.b). εφημος, vergl. Bengel bey Röm. 1, 4.), daß er Sohn Gottes in dem Begrif des zweiten Psalmen (vergl. v. 2. 6. 8 ff.), oder υιος ΕΝ ΔΥΝΑΜΕΙ, Sohn Gottes mit wirklicher königlicher Herrschaft, oder, wie es Ebr. 7, 28. ausgedrukt ist, υιος ΕΙΣ ΤΟΝ ΑΙΩΝΑ ΤΕΤΕΛΕΙΩΜΕΝΟΣ seyn solle: die eidliche Versicherung Ps. 110, 4 macht zum Priester den auf ewig mit Preis und Ehre gekrönten Sohn, wofür sogleich Ebr. 8, 1. aus Ps. 110, 1. gesezt wird: der zur Rechten auf dem Thron im Himmel sizende ist Priester. Eben so ist nun auch in unserer Stelle der Sohn, den Gott gezeuget hat (1, 5.) so viel als der, welchen er zu seiner Rechten über alle Engel gesezet (v. 3. f.), welchen er zum Erben seiner Herrschaft über alles erklärt (v. 2.), zum ewigen König (v. 8.) gemacht hat (v. 9.). Dieß war eine zu gewisser Zeit geschehene Sache, wofür sich der Ausdruk vollkommen schikt: „heute habe ich dich gezeuget, oder, izt habe ich dich auch in Rüksicht auf die wirkliche Herrschaft über alles zu meinem Ebenbild (v. 3.) gemacht.“ Daß der zweite Psalm von keinem Gegenstande so natürlich erklärt werden könne, wie von dem Messias, bedarf keines Beweises, (s. Herrn Hofrath Eichhorns Allg. Bibl. der bibl. Litter. B. I. S. 534. f.) vergl. Müntinghe.

p) Die vorangeschikte (Anm. o) authentische Erklärung

6. Sohn seyn?„ Da er hingegen q) seinen ersten Sohn r) geboren werden läßt s), heißt er so gar alle Engel Gottes ihm ihre Verehrung bezeigen t).

Von

Ps. 2, 7. berechtigte den Apostel, auch in dem göttlichen Ausspruch 2 Sam. 7, 14. vorzügliche Rücksicht auf das durch Christum verewigte (v. 13. 16.) Reich Davids anzunehmen. Von diesem Nachkommen Davids galt es im erhabensten Sinn, daß Gott sein Vater seyn (ihn zeugen), und daß er Gottes Sohn seyn (über das, was Gottes ist, herrschen) würde. s. Diss. cit. not. 4. Von dem και vor παλιν vergl. Ebr. 8, 2. n).

q) Wenn παλιν eine Anführungs-Formel wäre, so müste es, wie Grotius wol gefühlt hat, voranstehen (vergl. v. 5. 2, 13. 10, 30.), oder würde es mit λεγει verbunden worden seyn (vergl. Joh. 12, 39.). In den von Herrn D. Carpzov bemerkten Stellen des Philo (legum allegor. II. p. 66.) ist keine Allegation, sondern δε παλιν bedeutet hingegen. Und so nehme ich es auch in unserer Stelle. Vergl. die folgende Anm. t).

r) Auch andere Könige unter den Nachkommen Davids, und überhaupt die Regenten, die das Bild des höchsten Regenten oder der göttlichen Majestät an sich tragen, können Söhne Gottes oder μετοχοι (v. 9.) des Sohns Gottes κατ' εξοχην, genannt werden (Ps. 82, 6.) aber der im zweiten Psalmen so feierlich, wie sonst niemand, zum Sohn Gottes (v. 7.) oder König (v. 6.) erklärte Nachkomme Davids ist (v. 10. ff.) der höchste unter den Königen, oder (89, 28.) der erste Sohn Gottes.

s) In die Welt kommen (10, 5. Joh. 16, 28. 18, 38.) heißt geboren werden (s. *Lightfoot* Hor. in Io. 1, 9.), in die Welt einführen oder kommen lassen ist demnach so viel als geboren werden lassen.

t) Niemand, auch keinen Engel (v. 5.), hat Gott durch die Propheten (v. 1.) so feierlich für seinen Sohn erklärt,

wie Chriſtum. Da hingegen (Anm. 9) Jeſus wirklich geboren wurde, ſo ließ es Gott nicht dabey bewenden, durch Propheten von ihm geſagt zu haben oder wiederum zu ſagen, was er von Engeln wenigſtens nie geſagt hat; ſondern er hieß jezt ſo gar (πάλιν, vergl. 7, 4. 9. 12, 21.) die Engel ſelbſt, ſo gar alle Engel Chriſto ihre tiefe Ehrerbietung bezeigen. Ein Engel ſelbſt muſte das neugeborne Kind als Chriſtum (vergl. Pſ. 2, 2.), den Herrn (Luc. 2, 11.), oder (1, 32 f.) als den zu ewiger Herrſchaft beſtimmten König aus dem Hauſe Davids, auf welches ſchon ſein Geburtsort (2, 11.) hinwieß, ankündigen, und die Menge (v. 13.) der Engel (v. 15.) muſte dieſe Botſchaft mit einem gemeinſchaftlichen Lob Gottes begleiten (v. 15. f.), und durch dieſe feierliche Begehung der Ankunft Chriſti in die Welt zu erkennen geben, wie wichtig die Geburt dieſes HErrn auch für ihre Geſellſchaft und wie groß der Sohn auch im Verhältnis gegen ſie ſey. Durch Veranſtaltung dieſer Ehrenbezeigung von Seiten der Engel gegen den neugebornen Jeſum erklärte Gott thätig und in beſonderer Beziehung auf die Engel, was er vorhin durch Ausſprüche der Propheten (Ebr. 1, 5. 13.) von der Würde ſeines Sohns (v. 4.) erklärt hatte. An jene Thatſache (Luc. 2, 9. ff.) erinnert der Apoſtel durch eine Anſpielung auf gewiſſe Worte, die ſeinen Leſern aus der griechiſchen Ueberſezung 5 Moſ. 32, 43. bekannt waren, übrigens aber hier keine andere Abſicht haben, als die eigentlich zum Beweis gehörige Thatſache, die Paulus ohne Nachtheil des Sinns mit ſeinen eigenen Worten hätte ausdrücken können, zierlicher (vergl. Diſſ. de ſenſu hiſtor. §. XXIV.) zu ſagen, eben wie er Röm. 10, 6—8. den Inhalt des Evangelii lieber mit den ſchon bekannten Worten Moſis (5 B. 30, 12 — 14.), als mit ſeinen eigenen ausdrückt, ohne damit behaupten zu wollen, daß entweder Moſes von der δικαιοσυνη εκ πιστεως geſprochen, oder irgend eine Schrift ſich derſelbigen Worte in gleichem Sinne bedient habe.

7. Von u) den Engeln heißt x) es zwar: „er braucht y) seine Engel wie Winde, und seine Diener wie Blize.„

8. Von dem Sohne hingegen: „dein Thron, o Gott z), stehet

---

u) ſ. oben Anm. n).

x) Pſ. 104, 4. Uebrigens ſteht λεγει für λεγεται, wie Ebr. 7, 17. μαρτυρει für μαρτυρειται. ſ. not. 140. in ep. Jac.

y) Vergl. Pſ. 104, 3. „er gebraucht Wolken, wie ſeinen Wagen.„ Aus eben dieſer Stelle erhellt zugleich, daß רוחות und לחט אש, wie עבים, voranſtehen müſte, wenn der Sinn ſeyn ſollte: er macht die Winde zu ſeinen Boten und flammendes Feuer zu ſeinem Diener (משרתו, denn ſo müſte es nach jener Auslegung heiſſen, nicht משרתיו). Der Sinn der Stelle iſt: „wie Gott Wetter und Winde als ſeine Werkzeuge gebraucht (v. 3.); ſo gebraucht er auch die Engel auf eben dieſe Art. Auch ſie ſind da, um ihm zu dienen.„ Vergl. Ebr. 1, 14. i). l).

z) Man mag Pſ. 45, 7. überſezen: Gott iſt die Sicherheit deines Throns für immer, oder (mit Moſes Mendelsſohn): dein Thron wird ewig ſtehn vor Gott; ſo kan man für die angenommene Deutung keinen Sprachgebrauch anführen. Eben ſo wenig läßt ſich ein Beiſpiel auftreiben, daß mit dem Namen אלהים, der freilich öfters vorkommt, wenn von Obrigkeiten überhaupt die Rede iſt, eine beſtimmte einzelne Perſon beſonders angeredet würde. Richt. 13, 22. iſt wirklich von einer Offenbarung Gottes die Rede. Wer auch nur einen Engel ſah, der war ja eben damit einer beſonderen göttlichen Offenbarung gewürdigt (vergl. Ebr. 2, 2. q). Allein es iſt noch die Frage, ob nicht der Engel Richt. 13, 21.

ſtehet ewig. Dein Reich ſteht unter einem gerechten Scepter. Du liebeſt das Recht und haſſeſt das Unrecht. 9.

wirklich Gott ſelbſt war (vergl. v. 18.), wie dies 6, 22. offenbar (v. 14. 16.) der Fall iſt. (S. Herrn Ritter Michaelis bei v. 14.). Hingegen den Sprachgebrauch (1 Sam. 28, 13.) der abgöttiſchen (v. 9. vergl. 5 Moſ. 18, 9. ff) Todtenbeſchwörerin wird man hoffentlich dem Pſalmiſten nicht aufbürden wollen (vergl. Beytr. zur Beförd. des vern. Denkens in der Rel. Heft 10. S. 87.). Es iſt demnach von einem König (Pſ. 45, 2.) die Rede, welcher Gott iſt, dabey aber iſt er dennoch ein Menſch (v. 3.), den Gott, ſein Gott (v. 8. vergl. Neue Apol. der Offenb. S. 378.), ſo hoch erhoben hat (v. 3. 8.), gerade wie Paulus von einem Menſchen ſpricht, der ſich unter den Menſchen als göttlicher Geſandter aufgehalten und ſich für ſie aufgeopfert hat (Ebr. 1, 2. f.), den Gott zu einer beſtimmten Zeit gezeuget (v. 5.) oder zum Herrn über alles, was ſein iſt, geſezet hat (v. 2.), der eine Würde erhalten hat, wodurch er gröſſer wurde als die Engel (v. 4.), der aber zugleich Schöpfer und Erhalter aller Dinge (v. 2. 3.), oder (vergl. die folgende Anm. c) Gott iſt. Wer Pauli Auslegungen v. 5. 13. gelten läßt, dem kan es nicht unerwartet ſeyn, in den Pſalmen ſolche Ausſichten zu finden. Einem ſo auſſerordentlichen Gegenſtand iſt denn auch der feierliche Eingang des 45ſten Pſalmen (v. 2.) um ſo angemeſſener, und überhaupt ſchikt ſich der ganze Inhalt des Lieds nicht für Salomo, wol aber für Chriſtus. S. des ſel. Zacharia paraphr. Erkl. des Br. an die Hebr. S. 212. ff. Herrn Geh. Kirchenr. Döderleins Auctarium Annott. Grotii in libros poëticos V. T. p. 96. ſs. und Herrn D. Dathe. Vergl. auch Müntinghe.

recht. Darum hat dich Gott, dein Gott a), mehr als deine Mitgenoſſen b) mit Freude überſchüttet.„
10. Ferner c): „Du, HErr, haſt im Anfang aller Dinge die

a) Vergl. des ſel. Bengels Gnom.

b) S. oben Anm. 1).

c) Nach και muß aus v. 7. λεγει ergänzt werden, wie v. 8. vergl. 4, 5. Nachdem Paulus 1, 8. erwieſen hat, daß der Sohn Gott iſt (ſ. oben Anm. 2): ſo iſt er nun berechtigt (vergl. 12, 26. 2), die Pſ. 102, 26—28. vorkommende Beſchreibung Gottes (v. 25.) auf den Sohn anzuwenden, oder für das im 45ſten Pſalmen vorkommende Definitum die in den Schriften des A. B. gewöhnliche (z. B. Jer. 10, 11. f. Eſ. 45, 18.) Definition zu ſezen, und dadurch die Uebereinſtimmung des im 8ten Vers geführten Beweiſes mit dem am Ende des zweiten Verſes vorkommenden Saze deſto deutlicher zu machen. Das im 2ten Verſe vorhergehende Prädicat war ſchon v. 5. f. beſtätigt (Anm. 2). Und das dritte Prädicat, das dem Sohne v. 3. beigelegt iſt, (ος εκθαυγασμα της δοξης της μεγαλωσυνης), wird v. 13. auch vollends erwieſen. Jeder der drey Säze v. 2. 3. wird durch das Pronomen relativum mit ον v. 2. verbunden, und jeder der drey Beweiſe fängt mit einer Erwähnung der dem Sohn v. 4. entgegengeſtellten Engel an (v. 5. 7. 13.). Der Sohn, durch welchen uns Gott belehrt hat, iſt 1.) von Gott zum Herrn geſezt, nicht nur über das Volk, das David und andere ſeiner Nachkommen auſſer Chriſto auch beherrſcht haben (2 Sam. 7, 14.), ſondern auch über andere Menſchen (Pſ. 2. Anm. 1), ja auch die Engel ſelbſt (Anm. 1), die vornehmſte Geſchöpfe, die wir kennen, alſo über alles. Dieſer von Gott über alle Regenten erhabene (Ebr. 1, 9.) ewige Kö-

die Erde erschaffen, und der Himmel ist ein Werk von
dir. Sie d) werden vergehen; du aber dauerst fort. 11.
Mit einander werden sie wie ein Kleid veralten, und 12.
wie ein Gewand e) wirst du sie zusammenwickeln, um
sie zu wechseln f). Du aber bleibest eben derselbe, und
deine Dauer wird kein Ende nehmen. „ Zu welchem 13.
Engel hat Gott ferner g) jemals gesagt: „ seze dich zu
meiner rechten Hand, bis h) ich deine Feinde werde
völlig

---

nig (v. 8.) ist aber 2.) Gott (v. 8.) oder Schöpfer der Welt (v. 10.). Durch ihn ist die Welt (αἰῶνες v. 2.) gemacht. Weil (Anm. f) er nicht blos Nachkomme Davids, sondern auch Schöpfer und Erhalter der Welt ist, so hat er sich 3) gesezt zur rechten Hand der Majestät (v. 13.), er hat ein eigentlich göttliches Reich.

d) Erde und Himmel. Vergl. Obss. gr. p. 360. f.

e) Das man nimmer braucht und als veraltet v. 11. bei Seit legen will. Vergl. Herrn D. Carpzov S. 49. ff.

f) Du wirst gleichsam ein anderes Kleid anlegen, eine neue Erde und einen neuen Himmel schaffen. 12, 27. 2 Petr. 3, 13. Off. 21, 1.

g) Der Apostel fährt in seinem Beweise (Anm. c) fort. Vergl. z. Matth. 5, 31. mit v. 33. f. auch Ebr. 3, 17. f. 10, 32. 13, 16. 2 Kor. 6, 14 — 16. und *Raphelii* Annott. ex Polyb. in Matth. 25, 38. f. p. 99. ex Xenoph. in Jud. 8. Bei εἰρηκε muß man θεος verstehen, wie Ebr. 8, 8. 4, 3. 1, 5. f. S. not. 139. in ep. Jac.

h) S. 10, 13. 1). Daß der 110te Psalm wirklich von Christo handle, soll unten (5, 5. k) gezeigt werden.

14. völlig unter dich gebracht haben?„ Sind ſie nicht i) insgeſammt zu Dienern k) beſtimmte Geiſter l), die mit Aufträgen ausgeſandt werden zum Beſten derer, II. welche die Seligkeit m) erhalten ſollen. Folglich n) müſſen

---

i) Dies wird als erwieſen angenommen, weil ſie v. 7. nicht nur mit anderen Werkzeugen Gottes (vergl. Pſ. 148, 8.) verglichen werden, ſondern auch der Parallelismus αγγελοι ausdrüklich durch λειτουργοι erklärt, worauf ſich λειτουργικα deutlich bezieht.

k) Nicht zum Sizen auf dem Thron Gottes v. 13., ſondern zu Erwartung der Befehle, die von dem Thron, worauf Chriſtus ſizet, an ſie ergehen, v. 4. 1 Petr. 3, 22. Eph. 1, 22. ff. Phil. 2, 9. ff. Matth. 13, 41. 2 Theſſ. 1, 7. Kol. 1, 10.

l) Paulus ſcheint auf das πνευματα v. 7. anzuſpielen: „ſie ſind freilich Diener höherer Art als die Winde (πνευματα), verſtändige Diener Gottes, die mit Aufträgen) vergl. Herrn D. Morus) verſandt werden können, πνευματα in dieſem Sinne, aber doch Diener.

m) So wird das Wort gleich 2, 3. 10. genommen, und auch Matth. 18, 10. heiſſen ſie αγγελοι των μικρων τουτων (των πιστευοντων εις χριστον v. 6.), deren η βασιλεια του θεου (v. 3. f. Luc. 12, 32.), η ζωη (Matth. 18, 8. f.), das Gegentheil von απωλεια (v. 14.), η σωτηρια (v. 11.) iſt. Alſo derer, die ſelig werden, nehmen ſie ſich vorzüglich an, oder (vergl. Luc. 20, 38.) ihre Engel ſind ſie vornemlich. Mit dieſen ſtehen ſie in einer beſondern Verbindung (Ebr. 12, 22. f.). Vergl. Herrn D. Möſſelts Opuſc. Faſc. I. Diſſ. I.

n) Weil der Unterricht (τα ακουσθεντα, oder τα λαλουμενα ημιν 1, 2.) von dem HErrn (2, 3.) oder

müssen wir um so mehr auf den erhaltenen Unterricht merken o), daß wir uns nicht daran verschulden p). Denn, wenn über die durch Engel q) bekannt gemachte 2.

Vor-

---

von dem Sohn, der Herr über alles (1, 2.) und zu der rechten Hand Gottes erhöhet (v. 3.) und so viel höher (v. 4.) als die Engel ist, ertheilt wurde; so wäre Ungehorsam gegen diese Lehre noch viel strafbarer, als der schon so strafbare (2, 2.) Ungehorsam gegen das durch Engel bekannt gemachte Gesez. Vergl. 12, 25. Joh. 3, 31. ff.

o) Ihm gehorchen, nachzukommen suchen. Παρακουειν της σοφιας und προσεχειν αυτη entsprechen einander Sir. 4, 15. Und Weish. 6, 19. werden προσοχη und τηρησις νομων verwechslet, wie im Gegentheil sich von einem wegwenden, ihn nicht hören wollen, den Ungehorsam bezeichnet (Ebr. 12, 25. h).

p) „Durch παραρρυειν, oder (s. Rypke) παραβαινειν, durch Ungehorsam (v. 2.), straffällig werden (v. 3.)." Die Worte, die eine Uebertretung anzeigen, schliessen öfters den Begrif der Strafe zugleich ein. Vergl. 9, 9, 15. 26. Diss. de sensu voc. πληρωμα p. 5. f.

q) Weil das δια κυριου v. 3. den HErrn wirklich für einen Gesandten (3, 1.) erklärt, durch welchen Gott eben so wol als durch die Propheten (1, 1.) Unterricht ertheilt habe: so muß kraft des Gegensazes δι αγγελων ebenfalls anzeigen, daß die Engel bey der Gesezgebung nicht blos gegenwärtig (vergl. Herrn Prof. Lösner bey Apg. 7, 53. S. 195.), sondern diejenige gewesen seyen, durch welche Gott das Gesez gegeben habe. Denn daß „δι αγγελων λαληθεις ΛΟΓΟΣ von dem auf Sinai gegebenen

Geſez (vergl. Herrn D. Carpzov S. 70. f.) zu verſtehen ſey, beweiſet der gleichlautende Ausdruk (Gal. 3, 19.) ΝΟΜΟΣ ΔΙΑΤΑΓΕΙΣ δι' αγγελων, wofür Stephanus Apg. 7, 53. ſagt: ελαβετε τον νομον ΕΙΣ ΔΙΑΤΑΓΑΣ oder (v. 4.) εν διαταγαις αγγελων, d. i. διατασσοντων αγγελων. Die Stellen 2 Moſ. 19, 19. ff. 20, 1. 19. ſind damit nicht im Widerſpruch. Denn wenn auch die Engel, unter deren Begleitung ſich Gott (v. 21. 20. 19, 11. 17.) dem Volk offenbarte, die Befehle Gottes in ſeinem Namen bekannt gemacht haben, wie auch Pſ. 68, 18. vorausgeſezt zu werden ſcheint (vergl. Anm. zu Eph. 4, 8.), ſo hatte ja Gott (freilich durch die Engel) dieß alles geſprochen (vergl. Ebr. 1, 1.). Und weil Gott hier nicht durch die gewöhnliche Mittels-Perſon, ſondern durch Engel ſprach, deren Gegenwart und Ausſprüche offenbar nicht in Moſis Willkühr ſtanden, ſondern unläugbare Beweiſe einer göttlichen Offenbarung waren: ſo wurde Moſis Bekanntſchaft mit Gott und ſeine göttliche Sendung durch dieſen öffentlichen Vorgang eben ſo wol beglaubigt (2 Moſ. 19, 9. 19.), als wenn Gott unmittelbar geredet hätte. Joſephus hat dieß ganz richtig gefaßt, wenn er (Jüd. Alterth. B. 3. K. 5. §. 3. f. 6.) das Reden Gottes immerhin dem Reden Moſis entgegenſtellt, und den eigentlichen Zwek der feierlichen Handlung darein ſezt, daß das durch Moſen bekannt gemachte Geſez wirklich als Geſez Gottes betrachtet und ſein Anſehen nicht unter dem Vorwand geſchwächt werden möge, die Gebote ſeyen ja nur von einem Menſchen (απο ανθρωπινης γλωττης §. 3. f.) publicirt. Dieſe Abſicht aber wurde erreicht, Gott mochte unmittelbar oder durch ſeine himmliſche Diener ſprechen. Es war immer φωνη υπο θεου παραγενομενη (§. 4.), wenn auch gleich die Iſraeliten ihre vornehmſte Gebote (τα καλλιστα των δογματων και τα σεμνοτατα των εν τοις νομοις B. 15. K. 5. §. 3.) — und dies waren ja eben die auf Sinai, vom Himmel herab, nicht blos durch den Moſes, bekannt gemachte Geſeze (ſ. den Philo

Vorschriften fest gehalten wurde, und jede Uebertretung, jeder Ungehorsam seinen gerechten Lohn bekommen hat:
3. wie können wir der Strafe r) entgehen, woferne wir eine

---

de decalogo p. 746) — durch übermenschliche Diener Gottes, oder, wie sich Josephus a. a. O. ausdrükt, durch Engel von Gott gehört haben (δι' αγγελων ΠΑΡΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ ἠκουσθη). Aus dieser Stelle des Josephus erhellet zugleich, daß die Meinung von einer mittelbaren Gesezgebung durch den Dienst der Engel unter den damaligen Juden bekannt, und also Pauli Voraussezung bey seinen ersten Lesern nichts unerwartetes war. „Vielleicht hat auch manches, das man (jüdische) Meinung und Vorstellungsart nennt, doch seinen guten historischen Grund; auch wol Grund in der Sache selbst.“ (s. Herrn D. Morus). Daß die, von dem Apostel bestätigte, Meinung kein neuer jüdischer Einfall gewesen sey, sondern auf alten glaubwürdigen Nachrichten beruhet habe, wird daraus wahrscheinlich, weil die entgegengesezte Hypothese, daß das Gesez von Gott selbst unmittelbar (δι' αυτου μονου, ἐν προσχρησαμενη αλλω) publicirt worden sey, dem jüdischen Stolz viel mehr geschmeichelt haben würde, wie deßwegen auch wirklich Philo die διαταγης αγγελων durchaus nicht zugeben will (s. Krebs bey Apg. 7, 53. S. 201. f. und Lösner S. 194. f.). Indeß hat doch auch er für die entgegenstehende Nachricht so viele Achtung, daß er sie mit seiner neuen Hypothese zu vereinigen sucht, und wenigstens die Donnerstimmen als Wirkung einer unkörperlichen, geistigen Ursache ansieht. (s. Herrn D. Carpzov S. 67.).

r) Vergl. Matth. 3, 7. Dieselbige Ellipsis von μεθαπορευεσθαι (Ebr. 2, 2.) kommt auch 12, 25. wiederum vor.

eine ſo groſſe Seligkeit s) nicht achten, die zuerſt von dem HErrn ſelbſt, uns aber t) von ſeinen Schülern u) be-

s) Nicht nur die vorzüglichere Würde des Geſandten (3, 1.), deſſen ſich Gott bey Bekanntmachung des Evangelii bedient hat (2, 1. 11), ſondern auch der Inhalt ſeiner Lehre (vergl. v. 5. a), der ſo viel erfreulicher iſt, als der Inhalt des von Engeln bekannt gemachten (2, 2.) Geſezes (vergl. 12, 18 — 24. 28.), verbindet uns, den Unterricht des HErrn vom Himmel (v. 25. 3, 1. d) deſto gefliſſentlicher zu befolgen (2, 1.). Aus Dankbarkeit für die uns angebotene Seligkeit müſſen wir um ſo mehrere Sorgfalt anwenden, einem ſo guten Gotte wolzugefallen (12, 28). Daneben müſſen wir in der ganz natürlichen ernſthaften Erwartung ſtehen (v. 28. f. 4, 1. 11. ff.), daß Geringſchäzung (αμελεια, vergl. Matth. 22, 5.) einer ſolchen Seligkeit deſto empfindlichere Ungnade des Wohlthäters nach ſich ziehen (v. 8. Luc. 14, 21. 24.) und deſto gewiſſer keine Entſchuldigung (v. 18. f. vergl. 21.) übrig laſſen werde. Beide Gründe, wodurch hier Paulus zur ſorgfältigen Behandlung des Evangelii ermuntert, werden auch Apg. 10, 36. verbunden.

t) ſ. v. 7. k). 3, 5. x). 8, 1. i). Col. 3, 4. Anm. 122. Auch Petrus ſezt 2 B. 3, 4. verſchiedene Zeiten: „ἀφ' ἧς und ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως ohne ein Verbindungswort zuſammen: „ſeit dem Tode der Väter bleibt alles ſo, wie es war (στω, ſ. Notit. hiſt. epp. ad Cor. interpretationi ſervientes not. 101.), ja ſeit dem Anfang der Welt.„ Vergl. Phil. 4, 15. x).

u) Wenn die Hebräer — denn dieſe ſind doch mit dem ἡμεις eben ſo wol gemeint, als das vorhergehende ἡμεις nicht auf Paulum, ſondern auf ſie geht (vergl. v. 1. 4, 1. 10, 24 — 26. 12, 1. 1 Kor. 11, 31. f. und not. 97.

bekannt gemacht x), die bekräftiget worden ist, in 4.

dem

---

in ep. Jac.) — wenn also gleich die Hebräer Jesum nicht selbst gehört haben; so hatte sie Gott doch durch den Sohn belehrt (1, 2. 12, 25.). Denn dieselbe Seligkeit, welche der HErr selbst geprediget hatte, war auch ihnen geprediget worden, und zwar nicht durch neue, von Jesu unabhängige, Propheten, sondern durch seine Schüler, unter welche auch Paulus gehörte (Gal. 1, 12—17. 1 Kor. 11, 23. 9, 1. Apg. 22, 14. f.), der erste und eigentliche Lehrer der Hebräer (Gal. 1, 8. f. 11. 4, 11. ff.) Die Predigt der Apostel machte keinen besondern Abschnitt (μερος Ebr. 1, 1.) in der Reihe der göttlichen Offenbarungen; sie war nur Fortsezung der von Christo angefangenen (2, 3.) Predigt. Gott lehrte immer noch durch den Sohn (vergl. Diss. de sensu voc. πληρωμα not. 41.), dessen Gesandte und Werkzeuge ja die Apostel waren (Joh. 17, 18. 20, 21. 13, 20. Apg. 26, 15—17. 1 Kor. 1, 17. 2 B. 13, 3. Röm. 15, 18. Gal. 1, 1. 10.).

x) Nach εις ημας, anstatt ημιν (Col. 3, 9. Anm. 11.), muß λαληθεισα aus dem vorhergehenden αρχην λαβουσα ΑΛΑΕΙΣΘΑΙ ergänzt werden. Vergl. 1 Kor. 1, 26. wo bei οτι ȣ aus dem vorhergehenden κλησιν das verwandte κεκλημενοι εισι zu ergänzen ist. Oder kan man auch sagen, der Ausdruk αρχην λαβουσα λαλεισθαι beziehe sich sowol auf δια τȣ κυριȣ, als auf: (και) υπο των ακȣσαντων εις ημας, müsse aber das zweite mal in einer etwas veränderten Bedeutung, ohne weitere Rüksicht auf das Anfangen, genommen werden, wie 1 Tim. 2, 12. επιτρεπω, insofern es sich auf ειναι εν ησυχια bezieht, so viel ist als λεγω überhaupt, ohne weitere Rüksicht auf die besondere Art der

dem y) Gott die Nachricht davon durch vielerley groſſe Wunder und durch die Gaben, welche der h. Geiſt jedem nach ſeinem Wolgefallen zutheilt z), beſtätiget hat?

Rede, die man Erlaubniß nennt. Vergl. Krebs bey Apg. 14, 22. und Obſſ. gr. p. 427. f. Einen andern Verſuch ſ. Anm. y).

y) Die Seligkeit, welche von dem HErrn und ſeinen Schülern geprediget wurde (λαλεισθαι), iſt während des eigenen Vortrags Jeſu durch groſſe Wunder (Joh. 5, 36. 15, 24. Apg. 10, 38. f.) — denn dies zeigt die Häufung gleichbedeutender Worte, σημεια, τερατα, δυναμεις (Joh. 4, 48. Matth. 11, 20.), an (Obſſ. gr. p. 188.) — und nach ſeiner Himmelfahrt (Joh. 7, 39. Apg. 2, 33.) während der apoſtoliſchen Predigt durch die Gaben des Geiſtes (1 Kor. 12, 4. 7 — 11.) bekräftiget worden (1, 6. f.). Glaubt man, das. βεβαιουσθαι nicht gerade von Beſtätigung (v. 6. Marc. 16, 20.) nehmen zu müſſen, ſondern für gleichbedeutend mit λαλεισθαι halten zu dürfen; ſo kan man überſetzen: „welche (Seligkeit) zuerſt von dem HErrn ſelbſt geprediget, hernach uns (Anm. x) von ſeinen Schülern zugeſichert (vergl. Ebr. 4, 2.), und (2, 4. vergl. Marc. 16, 20.) von Gott durch vielerlei groſſe Wunder und durch die Gaben des h. Geiſts bekräftigt (Apg. 4, 3.) worden iſt. Vielleicht könnte man βεβαιωσις αφθαρσιας Weish. 6, 19. durch Zuſicherung der Unſterblichkeit überſetzen: Beobachtung der Gebote verſpricht Unſterblichkeit, verſichert davon. Vergl. noch Tit. 3, 8. 1 Tim. 1, 7. wo διαβεβαιουσθαι περι τινος ſo viel iſt als λαλειν τι.

z) Die Worte: κατα την αυτου θελησιν beweiſen, daß der h. Geiſt, wie 1 Kor. 12, 11. als διαφορον oder μεριζων

hat? Denn a) nicht Engeln b) hat er die Welt c) 5.

in

(vergl. 7, 17. Röm. 12, 3.) betrachtet wird; μερισμοι aber sind die nach seinem Wohlgefallen ausgetheilte Gaben (μεμερισμενα), oder die χαρισματα, deren Urheber er war (Ebr. 10, 29. f). So sind Ez. 48, 29. διαμερισμοι die, jedem Stamme zugetheilte, Portion des Landes.

a) Da der Apostel die Würde unseres Lehrers (του κυριου v. 3.) bereits oben (K. 1.) dargethan hat: so entwickelt er nun auch den andern (v. 3.) Anm. a) Beweis für die Vortreflichkeit des Evangelii. Er zeigt v. 5. ff. wie gros und göttlich (vergl. 4, 10.) die Seligkeit ist, welche der HErr uns Menschen (2, 6.) angetragen hat. Uns Menschen, die wir so gering (v. 6. g), und nicht den Engeln, die doch so weit über uns sind (v. 7.), soll alles (Anm. c) unterworfen werden.

b) Die Engel sind die älteste Himmelsbürger (12, 22. f.), die auch mit den neueren Bürgern des Himmels, den begnadigten Menschen (v. 22. 1, 14. m), und mit ihrem HErrn (v. 14. k) in Verbindung stehen (Kol. 1, 20. S. 15. f.). Aber die Ehre der allerbesondersten brüderlichen (Ebr. 2, 17.) Verbindung mit dem HErrn der Welt (1, 2. 13.) haben die Menschen vor den Engeln voraus (2, 16.). Und die Menschen, welche sich von Christo zu der ihnen gepredigten Seligkeit (v. 3.) führen lassen, genieſſen die eigenthümliche Ehre (δοξαν v. 10.), von ihrem ersten Bruder (Röm. 8, 29.) die Miterben zu seyn (v. 17. Ebr. 3, 14.). Vergl. 2, 8. m), Col. 1, 18. Anm. 29.

c) Das Wort υποταξε, welches aus v. 8. genommen ist, leitet uns auf folgenden Gegensaz: „nicht Engeln hat

in ihrer neuen Verfaſſung d), wovon ich re-

de

Gott την οικουμενην την μελλουσαν unterworfen (v. 5.); ſondern von dem Menſchen heißt es (v. 6.): alles unterwirfſt du ihm (v. 8.). „ Η οικουμενη ἡ μελλουσα iſt demnach ſo viel, als παντα. Sie iſt das Weltall. Und nun hängt auch das folgende v. 8. zuſammen: „nicht den Engeln, ſondern den Menſchen iſt die Welt (ἡ οικουμενη) unterworfen (v. 5.) Denn (v. 8.) wenn dem Menſchen alles nach Pſ. 8, 7. unterworfen iſt, ſo iſt nichts ausgenommen. Es konnte alſo mit Grund geſagt werden: ἡ οικουμενη (das Weltall) iſt ihm unterworfen. „ So heißt Abraham und ſeine Nachkommenſchaft (Ebr. 2, 16.) auch Röm. 4, 13. der Welt Erbe. ſ. Diſſ. de ſenſu vocis δικαιος not. 85. und Herrn D. Koppe S. 94.

d) Die Welt, wie ſie Paulus bisher betrachtet hat (v. 5. e); die Welt (παντα 1, 2.), inſofern ihr unſer vormaliger Lehrer (v. 1. 2, 3.), der für uns geſtorben iſt (1, 3. 2, 9.), zum Beherrſcher gegeben iſt (1, 2.), das Reich Gottes, inſofern es von einem Nachkommen Davids (v. 5. o. p) beherrſcht wird (v. 13. 8. z), die Welt, nach dieſer Verfaſſung betrachtet, iſt vor dem Verſöhnungstode Chriſti (v. 3. 2, 9. f.) οικουμενη ΜΕΛΛΟΥΣΑ geweſen, eine Welt, die erſt künftig war (vergl. μελλοντων 9, 11. 10, 1. μελλοντος Röm. 5, 14. und Obſſ. gr. p. 134.) Vielleicht zeigt das μελλουσαν zugleich eine Beziehung (vergl. Röm. 5, 14. Ebr. 10, 1.) auf das Land an, welches Gott ſeinem ehemaligen Volk unterworfen hatte. Eben die gnädige Geſinnung Gottes gegen Abraham, welche aus dem Verſprechen für ſeine Nachkommenſchaft (1 Moſ. 15, 7. 18.) hervorleuchtete (Ebr. 7, 6. y), muſte den vertrauensvollen

de e), unterworfen; hingegen heißt es an einem Ort f): 6. „was g) iſt der Menſch, daß du an ihn denkeſt, oder ihn begnadigeſt? Du haſt ihn auf eine kurze Zeit h) 7. unter

---

Mann auf den Schluß (vergl. 11, 19.) leiten, Gott, der doch ihn vorzüglich liebe (1 Moſ. 15, 1.), und den Nachkommen von ihm um ſeinet willen (1 Moſ. 18, 19. 26, 3 — 5. 5 Moſ. 4, 37. vergl. Röm. 11, 28.) das verſprochene Land zugedacht habe, werde ihn ſelbſt gewiß am wenigſten zurükſezen; um ſich auch an ihm als ſeinen Gott zu beweiſen, müſſe er ihm nur was gröſſeres und beſſeres eingeräumt haben (Ebr. 11, 9. e) 10. 16.), da er ihm eben damals zugleich vorherſagte, daß er den Beſiz des verſprochenen Lands nicht erleben ſolle (1 Moſ. 15, 13 — 16.). Nun hatte Gott ohne Zweifel bey jener Einrichtung ſeines Verſprechens gerade die Abſicht, ſeinen Freund von dem Land (γη κληρονομιας 2 Moſ. 16, 35.), das von ſeinen Nachkommen bewohnt werden ſollte (ארשה Obſſ. gr. p. 135.), auf den Gedanken eines beträchtlicheren Beſizes zu leiten, und es war alſo der Beſiz von Canaan ein von Gott ſelbſt an Hand gegebenes Bild von der künftigen κληρονομια του κοσμου (Anm. c), der ſich Abraham und andere Glieder des rechten (Ebr. 3, 3. 6) Volks Gottes zu erfreuen haben. Vergl. 4, 2. 1. 3. 9. 11. 12, 22. 13, 14.

e) 1, 2. 13. Vergl. die vorige Anm.

f) Vergl. 4, 4. und Herrn D. Carpzov S. 79. f.

g) Wie klein (vergl. 2 Sam. 7, 18. 1 Sam. 24, 15.), in Vergleichung mit dem groſſen Werk Gottes, dem Himmel (Pſ. 8, 4.)? Vergl. den Schluß der folgenden Anm. m).

h) Vergl. Job 24, 24. Pſ. 37, 10. 2, 12. und Carpzov S. 82.

unter die Engel herabgesezt i), aber k) mit Herrlichkeit und Ehre krönest l) du ihn, und sezest ihn über
8. deine Geschöpfe. Alles unterwirfst du ihm.„ Indem er ihm nemlich alles unterworfen hat, ist nichts übrig m), das er ihm nicht unterworfen hätte. Ist aber

---

i) Kleiner (vergl. Anm. g) und Schultens Clav. dial. p. 260.) gemacht als die Engel.

k) S. v. 3. Anm. t).

l) s. die folgende Anm. q).

m) Paulus versteht das alles Ps. 8, 7. so wol hier als 1 Kor. 15, 27. ohne Einschränkung; er nimmt nichts aus als den, der sich von selbst ausnimmt, der dem Menschen alles unterworfen hat. Nun ist gewis, daß dem Menschen Jesu, von welchem v. 25 — 28. (Diss. de notione regni coelestis not. 71.), und Ebr. 2, 9. die Rede ist, alles unterworfen ist, (1, 2. 13.), was Gott untergeben ist. Aber eben durch ihn (2, 9. Anm. o) ist auch seinen Brüdern, von deren grosser Seligkeit v. 3. 5. f. die Rede ist (Anm. a), als seinen Miterben (Anm. b) alles — die Welt (Anm. c) vergl. 1 Kor. 6, 2.), auch die Engel nicht ausgeschlossen (v. 3.) — alles ist ihnen vermöge ihrer Verbindung mit Jesu, dem Regenten (κύριον) der Engel (Ebr. 1, 4. Kol. 2, 10.) und der Welt (Ebr. 1, 2. 3. 13.), unterworfen (Off. 3, 21. 2 Tim. 2, 12.), freilich insoweit sies fähig sind, und in einem Maaße, welches den Unterschied zwischen dem ersten Sohn Gottes (Ebr. 1, 6. r) und allen übrigen, auch (3, 6. c) bey denjenigen Söhnen Gottes (2, 10.), die in besonderem Verstande seine Brüder (v. 17.) sind, bey den Kindern Gottes, die an seiner Herrlichkeit den

nächſten Antheil nehmen (Röm. 8, 17.), ſichtbar genug machen wird. Er bleibt immer der erſte Sohn Gottes (v. 29.), ſie ſind nur ihm, dem eigenen Sohn (v. 32. Ebr. 1, 2. 5.) und Bilde Gottes (v. 3.), ähnlich (Röm. 8, 29. 1 Kor. 15, 21. f. 48. f. Phil. 3, 21.), nur theilhaftig ſeiner Herrlichkeit; aber ſeine Herrlichkeit, woran ſie Antheil nehmen, iſt die höchſte — gröſſer als die Herrlichkeit der Engel (Ebr. 2, 5. vergl. 1, 4.), ſie iſt Herrſchaft über alles (v. 2. 13.). Auch in der Stelle (2, 6—8.), woraus der Apoſtel ſeinen Beweis führt, iſt die v. 7. 8. beſchriebene Erhöhung des Menſchen nicht von ſeinen natürlichen Anlagen, wodurch er über andere Geſchöpfe des Erdbodens erhaben iſt, zu verſtehen. Denn dieſer Anlagen ungeachtet, wird er als was geringes (v. 6. 9), als unter die Engel herab geſezt (v. 7. i), betrachtet. Die Erfahrung lehrt (v. 8. n), daß er auf dieſer Erde ſelbſt von unzähligen, zum Theil ſehr unbedeutenden, Dingen abhängig, nicht aber alles ihm unterworfen ſey. Erſt nach einiger Zeit (v. 7. h), die aber in Vergleichung mit der künftigen Herrlichkeit und Ehre (Pſ. 8, 6.) kurz iſt (2 Kor. 4, 17. f.), ſoll er über die Geſchöpfe Gottes herrſchen. Erſt für die Zukunft hat ihm Gott alles unterworfen (Pſ. 8, 7.), nicht eben blos (vergl. 95, 4. f.), was auf der Erde und im Meer lebt (8, 8. f.), ſondern die Geſchöpfe überhaupt (יתר כל v. 7.), welcher Name v. 4. ausdrüklich von dem Himmel gebraucht iſt. Die Urſache, warum v. 8. f. Fiſche, Vögel, Thiere beſonders als Beiſpiele der v. 7. im allgemeinen erwähnten Geſchöpfe angeführt werden, ſcheint in einer Anſpielung auf 1 Moſ. 1, 26. zu ſuchen zu ſeyn, wo das Bild Gottes, der Menſch, als Herr über Fiſche, Vögel und Thiere beſchrieben wird: „der Menſch, der izt ſo gering iſt, daß man ihn kaum (ſ. Anm. n) für dein Bild erkennen kan, dem izt Fiſche, Vögel, Thiere eben ſo wol ſchädlich als nüzlich werden können, ſoll ſchon noch für dein Bild erkannt werden,

wenn du ihn zum Herrn über Fiſche, Vögel, Thiere, ja überhaupt über deine Geſchöpfe machen, ihn über alles ſezen wirſt.„ Oder ſollte es etwa unwahrſcheinlich ſeyn (vergl. Ebr. 1, 8. 2), daß David, der unter ſeinen Nachkommen einen Sohn Gottes (2 Sam. 7, 14.) in dem erhabenen Sinn (Pſ. 2, 7.) erwartete (Ebr. 1, 5.), wie kein Regent Sohn und Bild (v. 3.) Gottes iſt, einen Regenten auf Gottes Thron (v. 8. 13.), einen Herrn über alles (v. 2.), iſt es unwahrſcheinlich, daß dieſer David (Pſ. 8, 1.) die Würde des Menſchen v. 6. 7. von der Seite angeſehen habe, wie ſie in der Perſon ſeines groſſen Nachkommen und durch denſelbigen auch an ſeinen Brüdern erſcheinen würde? Faſt möchte ich vermuthen, der 8te Pſalm ſey in der Rührung verfaßt, in welche David durch die oben (Ebr. 1, 5.) angeführte Weiſſagung Nathans verſezt worden iſt (2 Sam. 7, 17. ff.). Man vergleiche nur v. 18. f. mit Pſ. 8, 5.: „wer bin ich doch, o Gott, und was iſt mein Haus, daß du mich bis hieher geleitet haſt? Und dieß iſt dir noch zu wenig, o Gott. Auch für die Zukunft haſt du dem Hauſe deines Knechts Verheiſſungen gegeben. Und dieß ſollte Ordnung des Menſchen ſeyn, o Gott? Ueberſteigt das, was du meiner Familie verheiſſen haſt, nicht bei weitem die Erwartungen, die der Menſch nach ſeiner Ordnung in der Reihe der Geſchöpfe haben darf? Wäre es nicht noch eher für Engel (vergl. Ebr. 2, 5. 16.) zu erwarten geweſen, daß du ſie mit der Herrlichkeit krönteſt, über deine Geſchöpfe zu herrſchen, über alles erhaben zu ſeyn?„ Daß תורת ſo viel ſey als תור, Ordnung, ſieht man aus 1 Chron. 17, 17. wo Davids Sinn ſo ausgedrukt iſt: „Du nimmſt dich meiner an (ראיתני, vergl. Pſ. 33, 18. 34, 16. und תפקדנו 8, 5.), wie wenn die Ordnung (תור) eines Menſchen, (der doch unter den Engeln v. 6. und überhaupt ſo gering iſt 1 Chron. 17, 16.) die höchſte (ſ. Obſſ. gr. p. 257. n. 1. und des ſel. Schoders Hierozoic. P. III. p. 42.)

aber sehen wir noch nicht n), daß ihm alles unterworfen ist. Hingegen sehen wir o), daß der, eine 9.

kurze

Stufe wäre, o Gott! auf welcher man alles unter den Füssen hat (Ps. 8, 7.).

n) Der Tod (v. 14. f.) insbesondere ist ein Beweis, daß die Bestimmung, wornach dem Menschen alles unterworfen ist, noch nicht erreicht sey (1 Kor. 15, 26. f.). Die Spuren des Bildes Gottes (1 Mos. 9, 2. f.). vergl. 1, 26. Jak. 3, 7. vergl. 9.), welche man an ihm wahrnimmt, insofern er vermöge der göttlichen Einrichtungen in der Welt, und vermöge der ihm ertheilten Seelenkräfte (Apg. 17, 28. f.) die ganze sichtbare Natur benüzen kan, werden doch auf der anderen Seite dadurch verdunkelt, daß nichts in der sichtbaren Natur ist, wovon er nicht hinwiederum abhängig wäre und was nicht schädlich und tödlich für ihn werden könnte. Auch die Freunde Jesu sind eben dieser Herrschaft der Natur über ihren Körper unterworfen (Röm. 8, 10. 23.). Man sieht es ihrem äusseren Zustande noch nicht an (v. 24. f.), daß sie Söhne und Erben Gottes, und Miterben Christi sind; aber sie werden schon noch als solche offenbar werden (v. 19.), besonders (v. 23.) nach ihrer Auferstehung (vergl. 1, 4.), wo (1 Kor. 15, 20—23.) Christus vollends den lezten Feind (v. 26.) sich und den Seinigen unterwerfen (Phil. 3, 21.), und seine Miterben auch ihrem Leibe nach ihrem ersten Bruder (Röm. 8, 29.) ähnlich machen (Phil. 3, 21.), und auch die sichtbare Welt in einen herrlichen Zustand (Ebr. 12, 27. f.) versezen wird. S. Col. 3, 4. Anm. 124.

o) Aus der auf Christi Erhöhung ausgesezten (Joh. 16, 7. Apg. 1, 4. f. 13) Erfüllung (Ebr. 2, 4.) der Verheissung des h. Geistes konnte man sehen (Matth. 26, 64.

kurze Zeit unter die Engel herabgesezte p), Jesus mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt worden ist, weil q) er den

---

Apg. 2, 33—36. 3, 13—16. 4, 9. f.), daß Jesus wirklich mit Herrlichkeit und Ehre gekrönet, und (Ebr. 1, 13. 2.) über alles gesezet, oder daß ihm alles wenigstens untergeben (1 Kor. 15, 27.) sey, wenn ihm gleich insofern noch nicht alles unterworfen ist (Ebr. 2, 8.), als es noch Feinde giebt, die ihm so wenig als Gotte (Off. 10, 15. 17.), mit welchem er herrscht (1 Kor. 15, 25. Ebr. 1, 13.), unterworfen sind (10, 13.), denen die göttliche Herrschaft ihre widersezliche Thätigkeit noch nicht hat benehmen wollen (1 Kor 15, 25. vergl. 24, 26.). Die erst künftige wirkliche Unterwerfung aller Dinge unter Christum kan (vergl. Beytr. zur Beförd. des vern. Denkens in der Rel. Heft 10. S. 84. f.) demnach gar wol mit einer bereits gegenwärtigen Gewalt oder Herrschaft Jesu über die ganze Schöpfung bestehen. S. Diss. de notione regni cœlestis p. 20. 23. Was wir nun an Jesu sehen, verbirgt uns (s. 5, 9. b). 8, 4. z) die Herrlichkeit (z, 10.) seiner Brüder, die wir noch nicht sehen (v. 8.). Eben durch ihn (v. 10.) werden auch sie (v. 5. 6. a) zu der Herrlichkeit und Ehre (v. 10. 7.) geführt, daß ihnen alles (die Welt) unterworfen wird (v. 7. f. 5.).

p) So lang Jesus einen, zum Tod am Kreuz bestimmten, Leib hatte (v. 14. 9. Phil. 2, 8.), war er unter die Engel erniedrigt (Luc. 20, 36.).

q) Die Herrlichkeit und Ehre, womit der Mensch nach v. 7. umgeben werden soll, ist bey Jesu eine Siegeskrone (στέφανος) gewesen, oder (1 Kor. 9, 25.) eine Belohnung (δια Ebr. 2, 9. δια Phil. 2, 9.), die ihm versprochen war (Ebr. 12, 2.), wenn er in dem ihm vorgeschriebenen Lauf das Ziel erreicht, seinen Auftrag vollen-

den Tod gelitten hat, um nach Gottes gnädiger Abſicht r) für alle s) zu ſterben. Denn Gott, um deſſen 10.
willen und durch den alles da iſt, war es anſtändig t),

daß

---

det (Joh. 17, 4.), auch unter ſeinem Leiden (Ebr 5, 8.), bis zum Tod am Kreuz (12, 2. Phil. 2, 8.) Gehorſam bewieſen haben würde. Die Ehre, alles unter ſich zu haben (Ebr. 2, 7. f.), oder (Eph. 1, 20 — 22.) ſein Sizen zur rechten Hand auf dem Thron Gottes ſollte eine ruhmvolle Erklärung ſeines Sieges (Off 3, 21.) oder, wie es die Griechen auch nennen (ſ. ἐν Phil. 3, 12. p) und Ebr. 11, 40. g), eine τελειωσις (Ebr. 2, 10. 5, 9.) ſeyn.

r) Gottes gnädige Abſicht v. 6. gieng auf die Menſchen überhaupt (v. 5. a) und v. 10. t). Dieſen niedrigen Geſchöpfen (v. 6.) wollte er zu einer ganz unglaublichen Herrlichkeit verhelfen (v. 7. f. vergl. Anm. m). Darum (Anm. t) mußte der Menſch Jeſus den Tod vorher erdulden, ehe er zur Herrlichkeit gelangte. Die Lesart χωρις θεου mag vielleicht urſprünglich als Randgloſſem bey v. 8. geſtanden ſeyn, um das παντα aus 1 Kor. 15, 27. einzuſchränken. Und dann konnte leicht ein Abſchreiber die am Rand befindliche Worte auf die ähnliche v. 9. beziehen und für χαριτι θεου in den Text ſezen.

s) Wenn man auch παντος mit dem ſel. Bengel für das Neutrum anſieht, ſo kan es dennoch mit παντων 2 Kor. 5, 15. gleichbedeutend ſeyn. S. Matth. 18, 11. 1 Joh. 5, 4. (über den Zwek Joh. S. 462. 186.), und Ebr. 7, 19. d) 12, 13. Anm. s) 1 Kor. 1, 27. f. vergl. v. 26.

t) Paulus erklärt (vergl. γαρ) nun, warum Jeſus ſeine Herrlichkeit als Siegeskrone durch Erduldung des Todes habe

erringen, an dies Ziel durch Leiden habe gelangen müssen (Anm. q), und wie sein Tod der gnädigen Absicht Gottes (Anm. r) entsprochen habe, daß nicht nur Jesus, sondern viele Kinder, alle Menschen überhaupt (Anm. s), die Jesu, als dem Anführer zur Seligkeit, oder, wie es 5, 9. erklärt wird (vergl. *Raphelium* ex Polyb. bei 12, 2. und Rypke bei Apg. 3, 15.), die ihm als dem Stifter und Urheber ihrer Seligkeit, nicht ungehorsam seyn würden (Ebr. 5, 9), zur Herrlichkeit und Ehre (2, 7. f.) geführt werden sollen. Sehen wir auf den Menschen (v. 5. 9.) Jesum selbst, so hatte er, wie (v. 11.) andere Menschen, die er zur Seligkeit führen sollte, durch Gott sein Daseyn erhalten, und es war also der Majestät Gottes (αυτω, vergl. 4, 13. g) anständig, auch bey diesem Geschöpf, das andere in Zukunft als den nächsten und unmittelbaren (Anm. x) Stifter ihrer Seligkeit und als ihren HErrn verehren sollten, ausser allem Zweifel zu sezen, daß es um Gottes willen da sey, und es daher auf einige Zeit in dem Zustand der sichtbarsten Abhängigkeit zu lassen, ihm seine grosse Herrlichkeit an dem Ziel einer Laufbahn, worin es Gehorsam gegen die Absichten Gottes (s. die folgende Anm. x), und, da diese die Uebernahme grosser Schmerzen erforderten, einen sehr schwehren Gehorsam zu beweisen hätte, als Siegeskranz zu ertheilen. Vergl. über den Zwek Joh. S. 507. ff. Sehen wir auf diejenige, welche Jesus zur Seligkeit führen sollte, so waren es keine Engel (2, 16.), sondern dem Tode und vielfältigem Elend unterworfene (v. 14. f. 18.) Sünder (v. 17. 14. k). Um sie also nach der Absicht Gottes (v. 10. x) zur Seligkeit führen zu können, mußte er sie durch seinen Tod versöhnen (v. 17. 11. 15.), und dann konnten ihm bei der ganzen weiteren Besorgung der Elenden, die er zur Herrlichkeit führen sollte, auch die eigene Erfahrungen des menschlichen Elends nicht gleichgültig seyn (v. 17. f.).

daß u), wenn er viele Kinder zur Herrlichkeit führen wollte x), er ihren Anführer zur Seligkeit durch Leiden zur Krone gelangen lieſſe y). Denn der Ver- 11.
söhner z) und die Versöhnte ſtammen beide von Einem

u) Vergl. die Conſtruction 1 Kor. 11, 13.

x) ſ. Obſſ. gr. p. 15. n. 3. Die Abſicht Gottes (Anm. r), viele Menſchen zur Herrlichkeit zu führen, wird bey der ganzen Anſtalt, die Gott durch Jeſum gemacht hat, ſchon vorausgeſezt. Die leztere iſt Mittel zur Erreichung jenes Zweks der Menſchenliebe Gottes (Röm. 5, 8. 10. 1 Joh. 4, 10. Joh. 3, 16.).

y) Anſtatt noch einmal zu ſagen δια παθηματων ΕΙΣ ΔΟΞΑΝ ΑΓΕΙΝ (vergl. Luc. 24, 26.) heißt es nun ΤΕΛΕΙΩΣΑΙ, wodurch zugleich zu erkennen gegeben wird (Ebr. 2, 9. q) 7, 11. i), daß die Einführung Jeſu in die Herrlichkeit (5, 9.) eine ehrenvolle Belohnung ſeines Gehorſams unter jenem Leiden (v. 8.) geweſen ſey. Vergl. des Herrn D. Morus Diſſertt. theol. & philol. p. 302.

z) Da Paulus unter den Abſichten des Todes Jeſu (v. 9.), welche er nun (v. 10. t) zu beſchreiben hatte, vornemlich die Verſöhnung anführen wollte (v. 17.): ſo benennt er Jeſum in dieſer Beziehung mit dem Namen ο αγιαζων. Vergl. 10, 10. 29. 13, 12. Eph. 5, 26. und die griechiſche Ueberſezung von כפר 2 Moſ. 29, 33. 36. Anderwärts (Joh. 1, 5.) entſpricht dem hebr. כפר (durch Opfer verſöhnen) das gr. καθαριζειν. Durch die Verſöhnung (καθαρισμον Ebr. 1, 3. h) wurde der Unreine oder der Sünder wiederum rein (αγιος). In dem gleich folgenden αγιαζομενοι ſteht die gegenwärtige für die vergangene Zeit. Vergl. Gal. 6, 13. Ebr. 10, 25. q). Obſſ. gr. p. 134.

nem a) ab. Daher jener kein Bedenken trägt, dieſe
12. ſeine Brüder zu nennen. „Ich will, ſpricht er, dei-
nen Ruhm b) vor meinen Brüdern, und dein Lob in
13. der Gemeinde ausbreiten.„ Und anderwärts: „ich
will mich auf ihn verlaſſen c).„ Und dann d): „ich
und die Schüler, die mir Gott anvertrauet hat e).„

Weil

---

a) Von dem, durch welchen alles da iſt (v. 10.). Gott iſt ihr gemeinſchaftlicher Urheber und Vater. Daher werden auch die Verſöhnte, die Jeſus zur Herrlichkeit bringen ſollte, v. 10. Kinder Gottes genannt, der ſich Gott als ihr Vater und Schöpfer erbarmt (v. 6.), ihnen Herrlichkeit (v. 7. f.), zugedacht hatte.

b) Vergl. 1, 4. m). Ueber die angeführte Stelle Pſ. 22, 23. und die gleich (v. 13.) folgende aus Eſ. 8. ſ. den ſel. Zachariä S. 225. ff.

c) Der Meßias erkennt Eſ. 8, 17. ſeine Abhängigkeit (ſ. vorhin Anm. t) von dem, durch welchen alles da iſt. Vergl. des ſel. Struenſee Ueberſ. der apoſtol. Briefe S. 195. Anm. 9.

d) Um ſichtbarer zu machen, daß aus Eſ. 8, 18. ein neuer Beweis für die gleiche Abhängigkeit des Verſöhners und der Verſöhnten von ihrem gemeinſchaftlichen Urheber (Anm. a), geführt werde, ſezt der Apoſtel zwiſchen beide Verſe (Anm. c und d) καὶ πάλιν. Vergl. 10, 30. und Herrn D. Carpzov S. 103. f.

e) Der Meßias ſtellt ſich und ſeine Schüler neben einander in Eine Reihe, und auch den Vorzug, daß er der Lehrer und Anführer iſt, betrachtet er als Verbindlichkeit gegen den, der ihm dieſe Schüler anvertraut habe. Vergl. Joh. 17, 2. 6. und Struenſee Anm. 10.

Weil nun f) dieſe Schüler g) einen ſterblichen Leib h) 14.
haben, ſo hat auch er ebenmäßig einen ſterblichen Leib
bekom-

Παιδια wird Eſ. 8, 16. durch Schüler erklärt. Vergl. Joh. 21, 5. und über den Zwek Joh. S. 418.

f) Nachdem Paulus aus dem Verhältnis des Menſchen Jeſu zu Gott, ſeinem Urheber, (v. 11—13.) gezeigt hat, daß es gar nichts unerwartetes ſey, wenn auch dieſes vortreflichſte Geſchöpf, das eben doch, wie alles (v. 10.) um ſeines Schöpfers willen da iſt, zu Beförderung gewiſſer Abſichten Gottes (v. 10. x) durch Leiden an ſein herrliches Ziel gebracht worden iſt: ſo werden nun v. 14. ff. jene göttliche Abſichten ſelbſt aus dem Verhältnis Jeſu gegen die Menſchen, oder aus dem, ihm von ſeinem Schöpfer anvertrauten (ſ. die folgende Anm.), ehrenvollen Amte eines Anführers zur Seligkeit (v. 10.) entwickelt. Vergl. vorhin Anm. t).

g) Die ihm Gott zur Beſeligung v. 10. übergeben hat v. 13. e). vergl. Joh. 17, 2. und über das τα Ebr. 13, 22. h). Um zur Ausführung dieſer Abſicht Gottes den Grund zu legen, muſte er ſein Leben laſſen Joh. 10, 10—17. 3, 14—17. 6, 51. (vergl. die folgende Anm. k); um ſich zu einer mitleidensvollen Regierung der Gemeinde, die er durch ſeinen Tod zur Seligkeit berechtigt hat und in ſeiner darauf gefolgten Herrlichkeit nun auch wirklich unter allen Schwierigkeiten (Joh. 10, 28.) zur Herrlichkeit bringen ſoll, aufs vollkommenſte vorzubereiten, mußte er das mannichfaltige menſchliche Elend ſelbſt erfahren. Vergl. die folgende Anm. q).

h) Vergl. 1 Kor. 15, 50. mit 53. f. 42. f. S. auch Sir. 14, 18.

bekommen i), damit er durch seinen Tod den mörde-
15. rischen Tyrann, den Teufel, überwältigen k), und
die-

---

i) Da Christi Menschheit von der sich auf alle Menschen fortpflanzenden Verdorbenheit (αμαρτια) vermöge ihrer ausserordentlichen Empfängnis (Luc. 1, 34. f.) frey war (Ebr. 4, 15. 2 Kor. 5, 21. 1 Joh. 2, 1. 3, 5.), so (Röm. 5, 12.) würde sie keinen sterblichen Leib bekommen haben, wenn nicht die Absicht Gottes (Ebr. 10, 7. 9. f.), uns durch Aufopferung dieses Heiligen (vergl. 7, 27. d) zu versöhnen (2, 17. 15.), eine der sündhaften Menschheit (σαρκι αμαρτιας) ähnliche (Röm. 8, 3.), sterbliche und niedrige Menschheit erfordert hätte, die Versöhnopfer (περι αμαρτιας v. 3., αμαρτια Ebr. 9, 28. 2 Kor. 5, 21.) werden konnte. Vergl. Ebr. 5, 7. n).

k) Der folgende Vers erklärt, worin diese Ueberwältigung (Joh. 16, 11. 12, 31. Col. 2, 15.) des Satans bestehe. Satan möchte gern die Menschen in Sünden (1 Joh. 3, 8.) und durch Sünden in den Tod, oder die Strafen Gottes nach diesem Leben, stürzen. Diese Absicht des mörderischen Tyrannen, (s. Diss. de sensu vocis πληρωμα not. 4. und de sensu vocis δικαιος not. 54), des Verführers zu Tod und Verderben, ist durch den Tod des Anführers zur Seligkeit (Ebr. 2, 10.) vereitelt. Durch den Tod Christi sind wir versöhnt (v. 11. 17.), oder (s. die folgende Anm. u) wir haben dadurch Vergebung unserer Sünden (10, 10. 14. 17. f. 9, 15.) und Freiheit von den künftigen Strafen (Röm. 5, 9. f. 1 Thess. 1, 10.) erlangt, daß wir uns vor dem Tod nimmer fürchten (Ebr. 2, 15.), ihn nimmer als Tod (Joh. 11, 26. 8, 51.) oder (v. 21. 24.) Strafe (5, 24. Röm. 8, 1. 5, 1.), sondern als Uebergang (8, 10.) zu der dem Menschen zugedachten (Ebr. 2,

diejenigen, die ihre ganze Lebenszeit in einer ſclavi-
ſchen Furcht vor dem Tode zubrächten, davon befreien
könnte. Denn fürwahr l) er nimmt ſich keiner En- 16.
gel m), ſondern der Nachkommen Abrahams n)
an

---

7. f.) und durch die Verſöhnung für Sünder zugänglich gemachten (Ebr. 9, 15.) Herrlichkeit und Seligkeit (2, 10.) betrachten dürfen. Ja ſelbſt für unſeren Leib dürfen wir ein ewiges ſeliges Leben hoffen (Röm. 8, 11.), oder wir dürfen erwarten, daß bei den Verſöhnten (Ebr. 2, 11. vergl. 1 Kor. 15, 3. 17.), die ſich von Jeſu zur Herrlichkeit anweiſen laſſen (Ebr. 2, 10.), auch die Folge der Sünde auf ihren Körper, auch Tod und Verweſung, als der lezte Feind (1 Kor. 15, 26.), vollſtändig werde beſiegt werden (v. 27. 20—23. Ebr. 2, 8. n). Vergl. Herrn Superint. Lang Wörterb. Th. 2. S. 217. f.

l) Vergl. Herrn D. Carpzov S. 113. Das erregt eben Verwunderung (2 Sam. 7, 19.), daß Gott nicht die Engel (Ebr. 2, 5.), welche unter den bekannten Geſchöpfen Gottes die vornehmſte (τα βελτιστα 1, 4.) ſind, ſondern ſo geringe (2, 6. g) Geſchöpfe zu einer ſolchen (v. 8. m) Herrlichkeit (v. 7.) durch Jeſum führen läßt (v. 10.).

m) Wäre Chriſtus beſtimmt geweſen, die Engel auf eine höhere Stufe der Seligkeit zu bringen, ſo hätte er freilich dieſen Auftrag ohne Verſöhnungstod (v. 9. 14. k) vollziehen können.

n) Die Schüler, welche Gott Jeſu anvertraut hat (τα παιδια v. 14. g), oder die Seinigen (οι του χριστου Gal. 3, 29.) werden hier mit einem Namen benennt, der ſie als Erben (v. 29. Röm. 4, 16.) der Welt (v. 13. της οικουμενης Ebr. 2, 5. c), als Kinder oder

17. an o). Darum p) muſte er ſeinen Brüdern in allem gleich werden, daß er ein mitleidiger q) und treuer

---

(v. 11. a) Geſchöpfe Gottes, die zu vorzüglicher Herrlichkeit geführt werden ſollen (v. 10.), aber zugleich auch als ſterbliche Menſchen (v. 14. h) bezeichnet (vergl. 1 Moſ 18, 17 — 19. 27.). Uebrigens iſt bekannt, daß Paulus alle, die Jeſu, dem vorzüglichen Nachkommen Abrahams (Gal. 3, 16.), angehören (v. 27. 29.), oder an ihn glauben (v. 26.), als Nachkommen Abrahams (v. 29. 7. Röm. 4, 11. f.) und Genoſſen ſeines Erbes (v. 13 Gal. 3, 29. 9.) betrachtet.

o) Vergl. Sir. 4, 11. In der obigen Stelle (2, 5. f.), worauf ſich die unſrige (v. 16.) offenbar bezieht, ſtand επιτιτρεσθαι für επιλαμβανεσθαι: „nicht Engel, ſondern geringe Menſchen ſind es, für die Gott durch den Sohn ſo ſehr beſorgt iſt.“

p) Wären die Kinder oder (v. 11. a) Geſchöpfe Gottes, denen Jeſus zu gewiſſen Vollkommenheiten verhelfen ſollte, Engel geweſen: ſo wäre nicht gerade erfordert worden, daß Jeſus von eben derſelben Gattung der Geſchöpfe hätte ſeyn müſſen, wie ja z. B. Menſchen auch durch Geſchöpfe anderer Art gewiſſe Vortheile erhalten können (1, 14.). Aber weil er ſterblichen, elenden Menſchen, Nachkommen des ſterblichen Abrahams (2, 16. n), aus ihrem Elende helfen ſollte: ſo muſte er (v. 14. g) nicht nur, wie ſie, Geſchöpf Gottes (v. 11.), ſondern in dem beſonderen Sinn ihr Bruder ſeyn, daß er auch Nachkomme Abrahams, auch (v. 16. n) Menſch, und zwar dem Tode und menſchlichen Elend unterworfener Menſch war, wie ſie (v. 14. i).

q) Gegen uns (v. 18. 4, 15.), deren Angelegenheiten (5, 1.

treuer r) Hoherprieſter vor s) Gott ſeyn, und t) die Sün-

υπερ αυθρωπων) er nun beſorgt (4, 16. ουν vergl. 7, 25.), nachdem er (4, 14. 7, 25. vergl. Röm. 8, 34.) in den Himmel eingegangen iſt (Ebr. 8, 1.).

r) Gegen Gott, bey dem (5, 1. τα προς τον θεον) er unſere Angelegenheiten beſorgt, der ihm unſere Sache zu führen anvertraut (2, 14. g), ihn zu unſerem Hohenprieſter gemacht hat (5, 4—6.). Dieſen Auftrag vollzieht er um ſo gewiſſer nach der ganzen Abſicht Gottes, weil er das menſchliche Elend, dem er abhelfen ſoll, nicht nur weiß, ſondern ſelbſt empfunden hat (2, 18.).

s) In Beziehung auf. So muß in der Stelle des Xenophon, die Raphelius angeführt hat, τα προς τους αυθρωπους, und folglich auch das entgegenſtehende τα προς τους θεους genommen werden. Eben dieſer Ausdruck entſpricht 2 Moſ. 18, 19. dem hebr. מול האלהים: „ſey du beſtimmt fürs Volk (τω λαω, vergl. Matth. 27, 7. „zu einem für Fremde beſtimmten Begräbnis„) in Beziehung auf Gott (τα προς τον θεον), d. i. wiedme dich dem Volk in ſeinen Angelegenheiten bey Gott, oder, wie es ſo gleich erklärt wird, bringe ſeine Sachen vor Gott.„ Ganz ähnlich iſt die Stelle Ebr. 5, 1. wo für den Dativus commodi τω λαω (Obſſ. gr. p. 289. f.) die Präpoſition υπερ ſteht: „ein jeder Hoherprieſter wird es Menſchen zum Beſten in Beziehung auf Gott, d. i. er erhält das Amt, um der Menſchen Angelegenheiten bey Gott zu beſorgen.„

t) εις το ιλασκεσθαι ſteht für και (vergl. Apg. 18, 10) 20, 20. Matth. 7, 14. και ολιγοι, vergl. Phil. 3, 10. e). 4, 15. x). Auch Luc. 3, 21. wird εν τω βαπτισθηναι για die gleichbedeutende Conſtruction εν τω βαπτισθηναι και

18. Sünden des Volks verſöhnen u) könnte. Denn x) weil y) er gelitten hat, iſt er aus ſeiner eigenen Erfahrung z) voll mitleidiger Neigung a), denen, die in der Noth ſind b), zu helfen.

Alſo

προσευχεσθαι ινσιν gebraucht, und 1 Kor. 7, 26. wird νομιζω mit dem Accuſativ und Infinitiv, hernach aber mit οτι conſtruirt. Vergl. Apg. 14, 22. Joh. 2, 24. f.

u) d. i. dem Volk Vergebung ſeiner Sünden zuwegebringen (3 Moſ. 4, 20. 26. 31. 35. 5, 13. 16. 18. 26. Vergl. noch 2 B. 32, 30. mit 32.). Der gewöhnlichere Ausdruk iſt εξιλασασθαι oder (4 B. 8, 19.) εξιλασκεσθαι περι του λαου, auch mit dem Beiſaz απο oder περι της αμαρτιας (3 B. 4, 26. 35. 5, 13. 18.). Doch findet man auch die, in unſerer Stelle vorkommende, Wortfügung εξιλασκεσθαι τας αμαρτιας Dan. 9, 24. 1 Sam. 3, 14. Sir. 28, 5. wie man auch beides ſagt: καθαριζειν τινα απο της αμαρτιας (Pſ. 51, 4.) und καθαριζειν τας αμαρτιας τινος (Ebr. 1, 3. h).

x) Da von dem lezteren (Anm. u) ſchon oben (v. 14. 15. k) gehandelt iſt, ſo wird v. 18. blos der erſtere Theil des 17ten Verſes erläutert. Vergl. 4, 3. e).

y) Vergl. Röm. 8, 3. באשר 1 Moſ. 39, 9. 23. S. auch Ebr. 6, 17. Anm. s).

z) Als einer, der ſelbſt in Nöthen war. Πειρασθεις iſt nemlich ſo viel, als παθων, welches Wort vorhin gebraucht iſt. Vergl. Luc. 22, 28.

a) Nach 4, 15. iſt δυναται βοηθησαι ſo viel als er kan Mitleid haben, er hilft aus Mitleid, iſt geneigt (vergl. Luc. 11, 7. und *Raphelii* Annott. ex Arriano ad Joh. VI. 60.) zu helfen.

b) Wie eben damals die Hebräer. 10, 32. ff. 12, 1—11.

Also c), meine Brüder, die ihr durch einen himm- III.
lischen d) Ruf unter das Volk Gottes aufgenom-
men

c) Paulus kommt immer (vergl. 4, 14. 10, 23. 12, 25 — 28.) auf den Hauptsaz 2, 1. zurük, die Hebräer sollen Jesu, oder dem Gesandten Gottes und Hohenpriester, welchen sie bisher dafür bekannt haben, auch ferner Gehör geben und seine Schüler bleiben, weil (vergl. ὅθεν) oben erwiesen ist (2, 3. Anm. s), daß er der erhabenste Gesandte Gottes (vergl. die folgende Anm. d), und noch dazu ein Prediger grosser Seligkeit (vergl. Anm. e), also Bekenntnis zu ihm und seiner Lehre (3, 1.) nichts anders als Behauptung der wichtigsten Hoffnungen für uns selbst ist (10, 23. 3, 6. 14. 6, 11. ff. 10, 35. ff.), und weil zugleich dargethan ist (2, 10. t), daß er der mitleidigste Hoheprieſter ist, durch den (4, 14. f. 10, 21.) man besonders da (s. die vorige Anm. b), wo es schwer ist, die von Jesu gemachte Hoffnungen zu behaupten (v. 23. 4, 14.), alle benöthigte Hülfe erhalten kan (v. 16.). Das Sehen (κατανοησατε vergl. Apg. 7, 32.) auf Jesum kan wirklich auch neben der Aufmerksamkeit und dem Gehorsam (Anm. d) gegen diesen Gesandten Gottes zugleich das Vertrauen auf den mitleidigen Hohenprieſter bezeichnen. S. Rypke bei 12, 2. Vergl. auch oben in der Einl. §. 14.

d) Die Seligkeit des Volks Gottes ist uns vom Himmel herab (vergl. Apg. 26, 19.), durch τον απ' ουρανων (Ebr. 12, 25.), den HErrn vom Himmel (2, 3. vergl. 1 Kor. 15, 47. 2, 8. Joh. 3, 31.), nicht durch τον επι της γης (Ebr. 12, 25.), der (3, 2. f. 5.) das ehemalige Volk Gottes führte (v. 16.), angetragen worden. Um so weniger müssen wir uns also von ihm wegwenden (12, 25.), desto mehr auf seine Lehren (2, 1.) und sein Beispiel (12, 2.), merken (κατανοειν, vergl. 12, 25. h) 10, 24, n). Auch 6, 4. heißt die Lehre Christi ein himmlisches Geschenk, weil sie Christus vom Himmel gebracht hat (Joh. 3, 11. 13. 1, 18.)

men e) seyd, merkt auf Jesum, den Gesandten f) 2. und Hohenpriester g), den wir bekennen h), in welchen der, der ihn angestellt i) hat, in seinem

e) Die Aufnahme unter das Volk Gottes (v. 2. 1) 4, 9.), oder die κλησις, zu welchen auch Paulus als Mitglied der Gemeinde Christi oder als Bruder der übrigen gehörte (s. bey Col. 1, 1. Anm. 1); der Antrag jener grossen Seligkeit (Ebr. 3, 3. 4, 1. 9—11), der sich das Volk Gottes zu erfreuen hat, wird öfters κλησις genannt. S. 1 Kor. 1, 26. 24. Es. 41, 9. Röm. 1, 7. 8, 28. 30. Zachariä bibl. Theol. Th. 1. S. 320. Th. 4. S. 62. ff.

f) Davon ist 1, 1—2, 3. gehandelt. Wie aber in dem vorigen Abschnitt erwiesen wurde, daß dieser Gesandte (1, 4. ff.), ja in gewisser Art (2, 5. b). 16. 1) auch das Volk Gottes selbst, das ihm zur Seligkeit zu führen anvertraut ist (v. 14. g), über die Engel erhaben sey, durch welche das Gesez bekannt gemacht wurde (v. 2.): so (1, 2. b) werden Jesu Vorzüge in dem folgenden (3, 2—4, 13.) durch eine Vergleichung mit Moses, dem sichtbaren Gesezgeber der Israeliten (Gal. 3, 19.), noch weiter bestätigt.

g) Davon war 2, 17. f. die Rede. Die umständliche Erläuterung folgt 4, 14—10, 21.

h) Aehnliche Constructionen s. in der Abh. über die Gnadenwirkungen S. 93. f.

i) Zu dem, was er ist, gemacht hat; zu seinem Gesandten (v. 1.) an sein Volk (s. die folgende Anm. 1) und zum Anführer desselbigen zur Seligkeit (2, 10.) oder Ruhe (4, 1. 9—11.), wie er den Moses zu seinem Gesandten an das ältere Volk Gottes (3, 5.) und zum Anführer desselbigen zu der versprochenen Ruhe (v. 16. vergl. 4, 8.) gemacht hatte (1 Sam. 12, 6.). Eben so

nem k) ganzen Hauſe l), wie auch in Moſes, das gröſte Vertrauen ſezt m). Denn n) ſein Vorzug vor dem

---

hat ihn Gott auch zum königlichen Hohenprieſter (Ebr. 5, 4 — 6.) und zum Herrn über alles gemacht (1, 2. 5. 6). Apg. 2, 36.). Vergl. ποιειν Marc. 3, 14. Herrn D. Carpzov S. 126. und die folgende Anm. p).

k) Aus 4 Moſ. 12, 7. iſt deutlich, daß αυτου ſich auf Gott bezieht. Eben ſo muß nun αυτω auch unten v. 5. f. genommen werden. Vergl. θεω Ebr. 10, 21. und αυτου 3, 7. f).

l) Das Haus iſt nach v. 6. vergl. 4, 9. das Volk Gottes (1 Tim. 3, 15. 1 Petr. 2, 5. vergl. 9. f.), welches im N. T. (vergl. Off. 21, 3. mit v. 7.), wie im A. B. (2 Moſ. 4, 22. Hoſ. 11, 1. Eſ. 1, 2 — 4. 5 Moſ. 32, 5. f.), die Familie Gottes heißt. Selbſt 4 Moſ. 12. nennt ſich Gott v. 14. den Vater des Hauſes, oder der Familie (v. 7.), wozu Moſes und Miriam gehörten.

m) ως πιστος τω ποιησαντι iſt ſo viel als (ſ. über den Zwek Joh. S. 464.): er wird für treu angeſehen (vergl. 1 Tim. 1, 12.) von dem, der ihn angeſtellt hat; es wird ihm viel anvertraut, δοξης ηξιωται (Ebr. 3, 3.). Das folgende ο (ολω τω οικω) macht einen Superlativ, wie 1 Kor. 6, 4. (Notit. hiſt. epp. ad Cor. not. 8.): „er wird unter allen, die zur Familie gehören, als der treuſte behandelt; ihm wird in der ganzen Familie am meiſten anvertraut.„ Offenbar wird 4 Moſ. 12, 7. zwiſchen Moſes und anderen Propheten (v. 6. 8.) eine Vergleichung angeſtellt, und zu erkennen gegeben, daß unter dem ganzen Volk kein Diener oder Prophet Gottes ſey, gegen welchen er ſo viel Vertrauen äuſſere. Vergl. 5 Moſ. 34, 10. ff.

n) „Merket auf Jeſum (v. 1.), denn er iſt viel gröſſer als

dem Moſes iſt um ſo gröſſer, je höher dieſes Haus o) von ſeinem Urheber p) geſchäzt wird q).

Denn

Moſes, Gott hat ihm viel mehr als dem Moſes anvertraut. Und doch nahm es Gott ſchon ſo ungnädig auf (4 Moſ. 12, 8. ff.), wenn Aaron und Miriam die Vorzüge des Moſes in dem damaligen Hauſe (Volk) Gottes (v. 6—8.) nicht anerkennen wollten (v. 2.).„

o) Wovon v. 2. die Rede war; das gegenwärtige Volk Gottes (Anm. 1), die Chriſten (αγιοι v. 1. e). Von der Bedeutung des Artikels τω ſ. 2, 14. g). 5, 7. t).

p) Auch von dem Stifter oder (Obſſ. gr. p. 11.) Erweiterer des metonymiſchen Hauſes, oder einer Familie (Anm. 1), wird geſagt (vergl. 5 Moſ. 25, 9.), er baue (vergl. Ebr. 9, 2. 6. 11, 7.) das Haus. Daher heißt es auch von dem ehemaligen Hauſe oder Volk Gottes, ſein Vater (Gott, der Stifter dieſer Familie) habe es gemacht und zubereitet (5 Moſ. 32, 6.). Durch den Ruf Gottes (ſ. vorhin Anm. e) wurden nemlich die Iſraeliten zum Haus Gottes; dadurch hat ſie Gott zu dem, was ſie izt waren (Anm. 1), zu ſeiner Familie oder zu ſeinem Volk gemacht. Und weil der Baumeiſter dieſes Hauſes Gott iſt, der das Weltall gebaut (vergl. Carpzov S. 131.) oder gemacht hat; ſo heißt es auch: Gott habe die Iſraeliten gemacht und geſchaffen (Eſ. 43, 1. 15.), er ſey nemlich, wie von allem, ſo auch von dem Vorzug (vergl. 44, 21.) der Urheber, daß ſie insbeſondere Gottes Verehrer, ſein Volk ſeyen, ihn zum König haben (43, 15.). Vergl. von dem Volk Gottes (Tit. 2, 14.) im N. T. Eph. 2, 10.

q) Wenn die von Jeſu angeführte (2, 10.) Familie Gottes eine viel höhere Beſtimmung hat, als das von Moſes

Denn r) ein jedes Haus hat einen Urheber. Von 4.

allem

und seinem Nachfolger angeführte Volk Gottes (3, 16. 4, 8.): so muß auch Jesus, der nicht nur Mitglied (2, 11—13.), sondern Anführer (v. 10. 13. e) jenes vorzüglicheren Volk Gottes ist, viel grösser seyn als Moses, dem nicht jenes edlere Volk Gottes, sondern nur das israelitische Volk anvertraut war, der nur in dieser Familie Gottes der vornehmste und geschäzteste (3, 2. m) war. Moses führte zu dem verheissenen, irdischen Land (4, 8.), hingegen (2, 5. d) Jesus führt (v. 10.) zu einer viel grösseren Ruhe (4, 10.) und Seligkeit (2, 3.), zu dem Besiz der Welt (v. 5. 7—8.). So gering die Menschen sind, so gros (v. 5. a) ist der Vorzug, den ihnen Gottes Gnade (v. 6.) vermöge (v. 9. r) der durch Jesum getroffenen Anstalt beygelegt hat. Πλειονος τιμης εχει του οικου heißt: er hält (Apg. 20, 24. 2, 44. 2 Petr. 1, 19.) den Werth des Hauses für grösser oder vorzüglicher (Ebr. 11, 4.), legt diesem Haus einen höheren Werth bei.

r) Wenn Paulus die unvergleichliche Hoheit des Menschen-Jesu beschreibt, so macht er gern (vergl. 2, 10. t) 1 Kor. 3, 23. 11, 3.) auf den aufmerksam, der Jesum so hoch erhoben (Ebr. 5, 4—6. 1 Kor. 15, 27. 28. Phil. 2, 9. 11.) hat, der die hohe Vorzüge (δοξαν) seines Volks (οικον) beschlossen, aber in Jesum das Vertrauen gesezt (Ebr. 3, 2.) hat, daß die Absicht, eine grosse Familie zur Herrlichkeit zu führen (2, 10.), durch diesen Menschen (v. 11—13.) am vollkommensten erreicht werden könne (Eph. 1, 3—13. 2, 5—10. Kol. 1, 14—20.). Darum wird nun auch hier des Ebr. 3, 3. erwähnten Urhebers des Hauses noch ausführlicher gedacht, damit der Leser bei dem Urheber oder Stifter, den die Jesu anvertraute Familie, wie jede Famile (v. 4.),

5. allem s) aber iſt Gott Urheber. Moſes iſt alſo t) zwar in dem ganzen Hauſe Gottes u) am meiſten geachtet geweſen, aber x) als ein Diener y), der beſtimmt war, bekannt zu machen, was z) bekannt ge-
6. macht werden ſollte, Chriſtus hingegen (iſt in dem ganzen

---

hat (v. 3.), um ſo ſicherer mit ſeinen Gedanken ſtehen bleiben, und von allem, was Jeſus in dem ihm anvertrauten Hauſe ausrichtet, Gotte die ihm gebührende (Anm. s) Ehre geben möge (Eph. 1, 3. 6. 11. f. 14. 2, 5. 8 — 10. Kol. 1, 12. f. 19.). Vergl. Ebr. 13, 20. z) 2 Kor. 5, 18. 1 B. 1, 30.

s) Von allen Dingen überhaupt iſt Gott der Urheber (2, 10.), von jedem Hauſe (jeder Familie der Geſchöpfe) iſt er der Vater (Eph. 3, 15.), alſo iſt er auch Urheber von den zwo beſonderen Familien (Ebr. 3, 2. f.), die dem Moſes und dem Menſchen Jeſus anvertraut waren. Dieſe Menſchen ſelbſt und ihre Führer ſind nicht nur ſeine Geſchöpfe (vergl. 2, 11. a), ſondern auch die Vorzüge haben ſie von ihm (3, 3. pp. v. 2. i). 2, 13. e), die ihnen als Gliedern dieſer beſonderen Familien Gottes, oder auch als den Angeſehenſten in einem ſolchen Hauſe Gottes, als Anführern eines beſtimmten Volks Gottes zukommen.

t) Vermöge der ſchon oben (v. 2.) berührten Stelle 4 Moſ. 12, 7. vergl. mit Ebr. 3, 19. 13, 6. Col. 3, 23. Anm. 56.

u) ſ. v. 2. k).

x) ſ. 6, 17. Anm. s).

y) 4 Moſ. 12, 8.

z) Für dieſelbige Zeit, durch dieſen einzelnen Propheten 1, 1. Vergl. 12, 25. g).

ganzen Hauſe Gottes am meiſten geachtet) als Sohn, der über a) das Haus Gottes geſezt b) iſt. Wir ſind ſein c) Haus, wenn wir anders bis ans Ende zuverſichtliche

und

---

a) Dieſes Verhältnis Chriſti gegen das Haus Gottes (αυτου, v. 5. u) folgt (1, 2. 5 Anm. o) eben daraus, daß er κατ' εξοχην Sohn iſt, wie es kein Iſraelit, kein Moſes, kein Engel iſt.

b) Vergl. 10, 21. 2 Sam. 5, 3. 17.

c) Des Sohnes, der alles beſizt, was Gott beſizt 1, 2. 13. welchem alſo auch das Haus (Volk) Gottes, dem er vorſteht, zugehört (vergl Joh. 17, 9. f), da hingegen das iſraelitiſche Volk nicht Moſis Volk war. Gott hat den Menſchen Jeſus, wie über alle ſeine Mitgeſchöpfe, ſo auch über ſeine Brüder (Ebr. 2, 11. 17.), d er zur Herrlichkeit führt (v. 10.), zum Herrn erhöhet (vergl. 1, 3. f). Er iſt der Erſte (πρωτοτοκος) unter jenen vielen (Ebr. 2, 10.) Brüdern (Röm. 8, 29.), ihr Herr (vergl. 1 Moſ. 27, 37.), wie aller anderen (Ebr. 3, 4. Anm. s) Familien Gottes (Col. 1, 15.). Vergl. Ebr. 2, 8. m). Uebrigens folge ich der Lesart ὁ οικος, wo allerdings das ὁ auf χριστος oder υιος bezogen werden muß. Denn wenn der Apoſtel hier wiederum Gottes Haus verſtanden hätte, ſo würde er wol nicht ὁ οικος, ſondern, da Gottes Haus (τον οικον αυτου) unmittelbar vorhergeht, ſchlechthin ὅς geſchrieben haben, wie daher wirklich in einige Exemplarien unſtres Briefs von der abendländiſchen Recenſion ΟΣ οικος, wahrſcheinlich als leichtere Lesart, gekommen iſt. Die Urſache, warum der ſonſt gewöhnliche (vergl Bengels Gnom.) Artikel vor οικος hier weggelaſſen iſt, ſcheint darin zu ſuchen zu ſeyn, daß ja die Hebräer nicht das

7. und freudige Hoffnung behaupten d). Jezund also e), da

ganze (3, 2.) Haus des Sohnes, nicht ὁ οἶκος, sondern nur ein Theil desselbigen, nur eine von den Familien oder Gemeinden waren, aus welchen das Volk oder die Gemeinde des Sohns bestand. So schreibt auch Petrus aus eben diesem Grunde 1 B. 3, 6. ης εγενηθητε τεκνα, nicht ΤΑ (vergl. Röm. 4, 7.) τεκνα.

d) Wenn wir zu dem Volk des Sohns gehören wollen, über welches er gesezt ist (Anm. a): so müssen wir ihm also gehorsam seyn (5, 6.), auf diesen Gesandten Gottes nicht nur mit der Sorgfalt und Ehrerbietung merken (3, 1.), die das ehemalige Volk Gottes schon dem angesehensten Diener Gottes in seiner Mitte (v 5.), schon dem, was jener vortrug (v. 5. z), schuldig war (10, 28. 2, 2.), sondern (3, 3. n) wir müssen ihn als den Sohn, der des Volks Gottes Herr (v. 6. a). c) ist, betrachten, und was uns dieser Gesandte Gottes (v. 1.) gelehrt hat, als Unterricht des HErrn (2, 3.) behandeln, die Seligkeit, die der Inhalt seiner Lehre ist, ja nicht gering schäzen (v. 3.) und ausser Acht lassen (v. 1.), sondern zuversichtlich hoffen (παρρησιαν της ελπιδος βεβαιαν κατεχειν vergl. 10, 35.), und diese Hoffnung getrost bekennen (vergl. καυχημα της ελπιδος mit 10, 23.), also (vergl. 3, 1. c) bei der Lehre des Sohns bleiben, ja nicht davon abfallen (v. 12. 6, 5. f. 10, 26. ff.). βεβαιαν richtet sich nach dem genus des ersteren Nennworts παρρησιαν vergl. 10, 8. e).

e) Da ihr nur alsdann Christi Haus oder Volk seyd (v. 6.), und der Seligkeit, wozu er sein Volk anführt (4, 1—9. 2, 10.), nur alsdann theilhaftig werdet (3, 14), wenn ihr der Lehre Christi bis ans Ende getreu bleibt (v. 6.

da ihr Gottes f) Stimme g) höret h), seyd, wie der h. Geist sagt, ja nicht widerspenstig, wie i) an 8.

dem

---

d); so merket also auf diesen Gesandten Gottes (v. 1.), der viel gröſſer ist als Moses (v. 3—6.), dem doch das ehemalige Volk Gottes glauben und gehorchen mußte, wenn es sich nicht schwer versündigen (v. 3, n). 2 Mos. 17, 2. ff. 4 Mos. 14, 2.) und der Ruhe, zu der Moses führte, nicht verlustig werden wollte (v. 22. f. Ebr. 3, 16. ff.).

f) Ps. 95, 7. geht das αὐτὸ deutlich auf Gott, welchen Paulus auch hier, unerachtet zunächst vorher von dem Sohn die Rede war (Ebr. 3, 6. c), um so eher verstehen konnte, als αὐτος schon an sich ein Name Gottes ist (4, 13. g). Vergl. oben 3, 2. k).

g) Welche durch den höchsten Gesandten Gottes v. 1, den Sohn v. 6, an euch ergeht 1, 2. Vergl. Anm. e).

h) Vergl. τοις ακουσασι 2, 1. παρακουσατε 3, 1. d). und 2, 3. u). Daß die Uebersezung auch dem hebräischen Ausdrucke Ps. 95, 7. gemäß sey, ist oben (Einl. §. 13.) gezeigt.

i) Nach dem hebr. Sprachgebrauch wird von dem, was die Vorfahren angeht (v. 9.), eben so gesprochen, wie wenn es die Nachkommen, an welche die Rede v. 7. f. eigentlich gerichtet ist, selbst beträfe. Vergl. Joh. 6, 32. und über den Zwek Joh. S. 356. Der Sinn ist: wie eure Vorfahren widerspenstig waren bei Meribah. Denn so hieß der hebr. Name des Orts, wo die Israeliten ihre Widersezlichkeit äusserten (2 Mos. 17, 7.). Die 70. haben so wol a. a. O. als Ps. 95, 8. den hebr. Namen griechisch gemacht (vergl. Phil. 4, 3. b) und Herrn D. Carpzov S. 143.), und er muß auch teutsch übersezt

dem Ort der Widerſezlichkeit, zur k) Zeit der Heraus-
9. forderung l) in der Wüſte, wo m) mich, (ſpricht
der HErr n),) eure Vorfahren herausforderten; ſie
ſtellten mich auf die Probe o), ungeachtet p) ſie
10. meine Wunder vierzig Jahre lang q) ſahen. Darum
wurde

---

werden, weil ſich auf denſelbigen (Ebr. 3, 15.) das παραπικρασμον v. 16. (ſie widerſezten ſich, vergl. Ez. 2, 3. 5. ff. 5 Moſ. 31, 27.) bezieht.

k) Vergl. Kypke bey Röm. 5, 6. und *Raphelii* Annott. ex Polyb. bey 2 Tim. 4, 1.

l) Ob ein gütiger und mächtiger Gott ſich ihr annehme, ob der Jehovah, deſſen Volk ſie heiſſen, auch dem Waſſermangel abzuhelfen geneigt und vermögend ſey (2 Moſ. 17, 7.). Dies geſchah eben zu Meribah, welcher Ort deswegen auch Maſſah (πειρασμος) genannt wurde. v. 7. 2.

m) In der Wüſte (4 Moſ. 14, 22.) Vergl. יהוה 82, 26. 5 Moſ. 8, 15.

n) ſ. Obſſ. gr. p. 408. und 10, 38.

o) So wol zu Meribah (Anm. l), als anderwärts auf ihrem Zug durch die Wüſte (Anm. m).

p) Και heißt öfters obſchon, und doch. S. Luc. 20, 42. Diſſ. de ſenſu hiſtor. not. 14. und Elsner bei Joh. 17, 25. Auch die Hebräer hatten ſo viele Wunder Gottes geſehen (Ebr. 2, 4. 6, 4.), daß ihr Abfall (3, 12—14. 2, 3. 6, 6.) von Chriſto, der das Volk Gottes im N. T. (3, 6.) anführt, noch viel unentſchuldbarer geweſen wäre, als bei ihren Vorfahren, die Moſes anführte.

q) Beides iſt richtig, daß die Iſraeliten Gottes Wunder

wurde ich dieses Geschlechts r) überdrüßig s), und
that den Ausspruch: ihr Herz verirrt sich t) immer,
und u) sie verkennen mein Betragen x). Darum 11.
schwöre ich y) hiemit in Ungnaden: sie sollen nicht zu
meiner

---

40. Jahre gesehen (Apg. 12, 36.) und daß sie sich ihm die 40. Jahre hindurch misfällig gemacht haben. Da indeß Paulus v. 17. die leztere Wortfügung befolgt; so ist wahrscheinlich, daß er sie hier (v. 9. f.), wo er die Stelle nach den 70. anführt, ebenfalls beobachtet haben würde, wenn nicht die alexandrinische Uebersezung, die in allen übrigen Worten mit Pauli Anführung (v. 7 — 11.) übereinstimmt, damals (vergl. Herrn Ritter Michaelis Erkl. des Br. an die Hebr. Anm. 75. Ausg. 1.) τεσσαρακοντα ετη von προσωχθισα durch das, in den neueren Abschriften nicht mehr befindliche, διο getrennt hätte.

r) Vergl. 4 Mos. 14, 29 — 33. Jos. 5, 4 — 7.

s) Vergl. 3 Mos. 26, 44. 4 Mos. 21, 5.

t) „Sie haben keine standhafte Neigung zu mir (vergl. Ez. 44, 10. 15.), sie machen sich gegen ihren rechtmäßigen Herrn einer πορνεια schuldig 4 Mos. 14, 33. αποςαται γινονται απ' εμου v. 9.„ Vergl. Ebr. 3. 12.

u) Vergl. Herrn D. Carpzov S. 148. und Elsner bei Marc. 4, 37.

x) „So viele Beweise meiner Güte und Macht ich ihnen gegeben habe (v. 9. p). 4 Mos. 14, 11. 22.), so haben sie doch nie kein Herz (Anm. t), keine Liebe und kein Zutrauen (4 Mos. 14, 3. 9. 11. 31. Ebr. 3, 8. 1) zu mir.„

y) 4 Mos. 14, 28. 30. 35. 21. Jos. 5, 6.

12. meiner Ruhe gelangen. Sehet alſo zu, meine Brüder,
daß nicht etwa jemand unter euch, durch den Ab-
fall z) von dem allmächtigen a) Gotte b), ein bö-
13. ſes c) unglaubiges d) Herz zeige e), ſondern ermah-
net einander täglich, ſo lang es noch Jezund heißt f),
daß

---

z) „Der (v. 10. t) eure Vorfahren um die verſprochene Ruhe brachte. v. 11.“ Das Gegentheil iſt (v. 6. d) die vom Herrn gepredigte Seligkeit behaupten (v. 14.)

a) „Der, wie das Beiſpiel eurer Vorfahren lehrt (v. 17. 4, 11. f.), die Verachtung der Ruhe, wozu er uns einführen will (2, 3.), den Abfall von ihm (10, 26. ff.) auf das fürchterlichſte ſtrafen kan.“ Vergl. v. 31. 5 Moſ. 5, 22. f. Hebr. und Matth. 10, 28.

b) „Deſſen Stimme an euch durch den Sohn ergeht (v. 7. f) g), den ihr alſo verachtet, wenn ihr von der Lehre Chriſti (ſ. vorhin Anm. z) abfallet, wie die Iſraeliten Gott verachteten (Joſ. 5, 6. 4 Moſ. 14, 9. 11. 22. f. 27. 29. 35.), indem ſie von Moſes abfielen (v. 2. 4.), durch welchen Gottes Stimme an ſie ergieng (Ebr. 3, 16. q).“

c) Widerſpenſtiges (σκληρυνθετε v. 8. 13.).

d) Wie (v. 18. f.) die ältere Iſraeliten, v. 10. x).

e) ſ. Diſſ. de notione regni coeleſtis not. 70.

f) So lang ihr die Stimme Gottes höret (v. 7.), die Einladung des Sohns (Anm. b) zur Seligkeit (2, 3.) oder Ruhe des Volks Gottes vernehmet (4, 2.). Vergl. v. 1, a).

daß g) niemand unter euch, zum Abfall verleitet h), sich widerspenstig zeige i). Denn k) wir sind Mitge- 14.
noſſen

g) Es sollte nicht nur jeder für sich selbst sorgen (v. 12. 4, 1. 11. 10, 24.), daß er keinen Unglauben bei sich nähre, der sich in Abfall vom Christenthum und Verlust der Ruhe des Volks Gottes endigen würde; sondern man sollte dieses grosse Elend auch bei anderen zu verhindern suchen. 10, 25. p). 12, 12. ff.

h) Απατη της αμαρτιας scheint eben so viel zu seyn, als αποστηναι απο θεου (v. 12.), verleitet werden zum (vergl. 2 Thess. 2, 10.) Abfall. Vergl. αμαρτανειν Ebr. 3, 17. 10, 26. 12, 4. und 6, 6. p)

i) Für σκληρυνθη τις steht v. 12, εστω εν τινι καρδια πονηρα, ein widerspenstiges (Anm. c) Herz zeigen (Anm. e).

k) Wenn man gleich zu dem Volk Christi gezählt wird, oder in Hoffnung der verheissenen Ruhe (der von dem HErrn gepredigten Seligkeit) ein Christ worden ist: so hat man doch bei sich und anderen Vorsicht nöthig (v. 12. f.), daß nicht allmälich (4, 12. f) eine unglaubige Gesinnung aufkomme, die sich endlich durch Abfall vom Christenthum deutlich genug zu Tage legen (12, 15. z) und den Verlust der versprochenen Ruhe nach sich ziehen könnte. Denn zu dem Volk Christi (3, 6.), das wirklich zur Ruhe gelangt (s. die folg. Anm. m), gehört man nur alsdenn, wenn man keinen Unglauben aufkommen läßt, die anfängliche Hoffnung der von Christo gepredigten Seligkeit oder (v. 6. d) die Hochachtung seiner Lehre bis ans Ende oder so lang behauptet, als man die Seligkeit noch antragen hört (v. 13. f), nicht wirklich schon besitzt (Röm. 8, 14.), wie (Ebr. 4, 2.)

noſſen l) Chriſti m) wenn wir anders die angefangene Hoffnung n) bis ans Ende behaupten.

15. Wenn es heißt: „jezund, ſo ihr Gottes Stimme höret, ſeyd nicht widerſpenſtig, wie o) an dem Ort der Wider-

---

ja das ehemalige Volk Gottes in Hoffnung der verſprochenen Ruhe durch Moſes aus Egypten ausgeführt und auf dem Wege zu der angebotenen Glükſeligkeit war (3, 16.), aber doch nicht dazu gelangte (v. 11.), weil es ſeine Hoffnung nicht bis zum wirklichen Beſiz, bis ans Ende behauptete, ſondern Unglauben aufkommen ließ (v. 18. f.), und aus Unglauben von Gott abfiel (v. 17.).

l) Vergl. 1, 9.

m) Dem nicht nur Canaan, ſondern (2, 5. d) die Welt unterworfen iſt (v 8. 9. 1, 2.). Deſſen Miterben ſollen wir ſeyn (2, 5. b); er führt uns zum Antheil an der Herrlichkeit (v. 10. 7.), zu welcher er ſelbſt gelangt iſt (v. 9.). Der Sinn iſt alſo: wir kommen zu der Ruhe, wozu Chriſtus das Volk Gottes führt, wenn wir anders bis ans Ende glauben, oder ſeiner, Seligkeit predigenden, Lehre Gehör geben (4, 3.).

n) Vergl. v. 6 d) und ὑποστασις Pſ. 39, 8. S. auch Herrn Ritter Michaelis bei Ebr. 11, 1. Anm. 266. Der Grund dieſer Bedeutung iſt wol darin zu ſuchen, daß zur Hoffnung eine geduldige (ſ. Herrn Prof. Löſner bei 2 Kor. 9 1. Ebr. 11, 1.) Erwartung gehört (6, 12. 10, 36. Röm. 8, 25.).

o) Die Worte des Pſalmen, womit der Apoſtel v. 7. f. die Hebräer angeredet hat, warnen vor einer Widerſpenſtigkeit, welcher ſich die ältere Iſraeliten (v. 8. i) ſchuldig gemacht haben. Man lernt alſo das Vergehen durch

Widerſezlichkeit; o) ſo fragt ſich, wer ſich denn p) beim Hören (der Stimme Gottes) q) widerſezt habe. Waren nicht lauter r) ſolche, die Moſes aus Aegypten geführt hatte? Wer ferner s) diejenige geweſen ſeyen, deren 16. 17.

Vergleichung mit der Geſchichte der Iſraeliten in der Wüſte kennen. Und dieſe wird nun v. 16. ff. angeſtellt. Sie zeigt, daß auch ſolche, die als Volk Gottes eine beſondere Glükſeligkeit und Ruhe zu hoffen haben (v. 16. vergl. v. 14. k), durch Abfall von Gott (v. 17.), wozu Unglaube oder Miſtrauen die Veranlaſſung gebe (v. 18.), der verheiſſenen Ruhe verluſtig werden (v. 19.). Eben ſo bemerkt Paulus 1 Kor. 10, 1—4. zuerſt die Vorzüge, wodurch das iſraelitiſche Volk als Gottes Volk ausgezeichnet worden ſey (vergl. Ebr. 3, 16.), um der nachfolgenden Anwendung (v. 19. 4, 1. f. 11. vergl. 1 Kor. 10, 6—12.) auf das jezige Volk Gottes deſto mehr Nachdruk zu verſchaffen. Wenn man auch Volk Gottes, und vorzüglich begnadigt iſt; ſo kan man, aller dieſer Vorzüge ungeachtet, durch eigene Schuld (v. 6—11. vergl. Ebr. 3, 17. ff. 4, 11.) ſehr unglükſelig werden (3, 17. 4, 11. vergl. 1 Kor. 10, 5. 12.).

p) ſ. Diſſ. de notione regni coelestis not. 70. und 1 Kor. 11, 22.

q) Welche (v. 7.) an die Iſraeliten durch die Engel (2, 2.) und durch den Moſes (3, 5. 12, 25.) ergieng und eine Glükſeligkeit oder Ruhe verſprach (3, 11. 4, 2.). Vergl. 5 Moſ. 5, 20—24. 26. 28. 30.

r) Vergl. Eſ. 60, 21. und den ſel. Bengel.

s) ſ. 1, 13. g) und die angef. Diſſertation.

deren Gott vierzig Jahre lang t) überdrüßig war. Waren nicht die Abtrünnige u), die in der Wüste dahin
18. sturben? Wem anders, als den Ungläubigen x), schwur er ferner, daß sie nicht zu seiner Ruhe gelangen sollen?
19. Wir sehen also y), daß sie ihres Unglaubens wegen
IV. nicht haben dazu gelangen können. Wir wollen uns also fürchten z), daß ja nicht etwa jemand von euch die Ruhe

t) So lang äusserte sich Gottes Unzufriedenheit mit diesem Volk durch eine Leiche nach der anderen 4 Mos. 14, 3[illegible]f.

u) Die dahin sturben (4 Mos. 14, 29. 32. 33.), empfiengen die Strafen ihrer ἁμαρτίων v. 34. das ist, ihres Abfalls von Gott (v. 33. 9.), ihrer Empörung gegen ihn (v. 35.). Vergl. Ebr. 3, 13. b). 11, 25. b).

x) s. v. 10. x).

y) v. 5. t).

z) Da Gott an seinem ehemaligen Volk (v. 16. vergl. v. 15. o) gezeigt hat, wie ungnädig (v. 11.) er Unglauben (v. 18.) und daraus entspringenden Abfall von ihm (v. 17. u) und seinem Gesandten (v. 12. b) aufnehme, und wie scharf er strafe (v. 17. ff.); und da uns dieser Vorgang ausdrüklich zum warnenden Beispiel vorgehalten wird (v. 15. o): so dürfen wir wol, im Andenken (4, 11. f. 12, 25. 28. 29. 2, 1—3. 10, 23. 25. ff.) an die Strafen des allmächtigen (3, 12. a) Gottes, vor jedem Unglauben gegen den noch viel gröſſeren (v. 1. d). f) Gesandten Gottes, welcher uns zur Ruhe führt, recht sehr erschrecken, und ihm mit gröſter Sorgfalt bei uns und anderen begegnen (v. 12. f.), damit nicht Abfall von Gott und Christo, und die damit verbundene Strafen Gottes erfolgen. Vergl. 4, 13. i).

Ruhe Gottes verſäume a), da es immer noch eine Verheiſſung giebt b), daß man dazu gelangen ſoll.

Denn

---

a) Wörtlicher hieſſe es: daß, da noch immer Ruhe Gottes verheiſſen iſt, ſich bei keinem unter euch am Ende offenbare oder zeige (δοκῇ, vergl. Carpzov S. 171. und oben v. 12. e). 13. i), er ſey zu ſpat gekommen (ſ. Herrn D. Carpzov S. 172. und *Raphelii* Annott. ex Polyb. p. 638. ſs. & Herodot.), da es nimmer Jezund hieß, die Zeit des Antrags der bevorſtehenden Ruhe vorüber war (v. 13. f). Wenn man freilich die Verheiſſung erfüllt ſehen wird (Luc. 13, 28. 25.), wird jedermann wünſchen daran Antheil zu haben (v. 24. f. vergl. Weish. 5, 2. ff.), allein Gott verlangte von Alters her (Ebr. 11, 2. ff. 6, 12.), und er verlangt auch von uns (3, 6. 14. 4, 3. 6, 11. f. 10, 23. 34. ff.), wie ehmals von den Iſraeliten (3, 18. f. 4, 2. 11.), daß wir die Verheiſſung, ſo lang wir ſie hören (3, 7. 13. f). 4, 2.), und noch nicht erfüllt ſehen (11, 1. Röm. 8, 24. f.), glauben oder ihre Erfüllung hoffen ſollen. Iſt einmal die Zeit des Glaubens oder der Hoffnung vorbey, ſo kan man das Gute, deſſen Verheiſſung man ohne Glauben gehört hat, nicht mehr erlangen (Ebr. 4, 2.), wenn man ſich auch noch ſo viel Mühe darum geben wollte. Man wird dadurch die von Gott feſt geſezte Ordnung (v. 3. 11. 10, 36.), nach welcher bey denen, die Gottes (Stimme) Unterricht hören, Glaube an den Unterricht oder Zutrauen in ſeine Verheiſſungen gefordert wird, nicht ändern können. Es iſt zu ſpät. (Vergl. 12, 15. 17.).

b) Dies wird Paulus im folgenden beweiſen (v. 2. f. 6. 9.), oder, da er 2, 5. a) ſchon einen Beweis gegeben hat, aus der oben 3, 7. ff. angeführten Stelle noch

2. Denn auch uns ist eben so wol als jenen Gutes versprochen, nur half jenen das Versprechen nichts, das sie hörten, weil es von Seiten c) derer, die
3. es hörten, keinen Glauben fand d). Wir gelangen nemlich e) wenn wir glauben, zur Ruhe, wie Gott

---

weiter bestätigen. Von dem Wort καταλειπεσθαι s. *Raphelii* Annott. e Polyb. p. 637. s. und von απολειπεσθαι v. 6. 9. S. 640. und Herrn D. Carpzov S. 169.

c) Das hebr. ל wird auch in dem Fall durch den Dativus übersezt (5, 11. 6, 16. Matth. 13, 14.), wenn es heißt: in Beziehung auf (Obss. gr. p. 284.). S. Notit. hist. epp. ad Cor. not. 152.

d) Ohne Glauben blieb, nicht mit Glauben verbunden (s. Rypke) wurde; weil kein Glaube dazu kam.

e) Da die andere Hälfte des zweiten Verses schon vorhin entwickelt worden ist (3, 15. o), so wird 4, 3. blos durch das οι πιστευοντες, („wenn wir anders glauben", vergl. Röm. 4, 24. 8, 4.), auf den obigen Beweis zurük gewiesen, hingegen die erste Hälfte, als der eigentlich zu erweisende Saz (Ebr. 4, 1. b) betrachtet, auf welchen sich auch das γαρ bezieht. Vergl. 2, 18. x). Der Beweis selbst ist ungefähr dieser: David warnt vor Widerspenstigkeit gegen die Stimme Gottes durch das Beispiel der älteren Israeliten (3, 7. f.). Wie nun in dieser Warnung offenbar der Saz enthalten ist (v. 15. o), daß wir die Vergehungen meiden sollen, welcher sich die zur Warnung aufgestellte Pesonen schuldig gemacht hatten, so liegt in eben diesem göttlichen Ausspruch (v. 15.) auch die Wahrheit, daß man zu der bestimmten Zeit (4, 7.), worauf Davids Erinnerung (3, 15.) geht,

etwas Gutes zu verſäumen oder zu gewinnen habe, (daß wir ευηγελισμενοι ſeyen 4, 2.), wie jene, deren Beiſpiel uns abſchröcken ſoll, daß wir uns nicht durch ähnliches Verhalten ähnlichen Verluſt (v. 3.) und Strafe (v. 11. f.) zuzieben, wie jene (3, 11. 17.). Nun aber kan das durch David (4, 7.) verheiſſene Gute nicht die Ruhe ſeyn, zu der Joſua die Nachkommen jener unglaubigen Iſraeliten gebracht hat (v. 8.), weil zu Davids Zeiten die Einführung in das verſprochene Land längſt geſchehen war, und der Beſiz des Landes, das den iſraelitiſchen Verfaſſer des Pſalmen ſelbſt zum König hatte, nicht erſt als etwas Gutes verheiſſen werden konnte, deſſen Beſiz zu erlangen oder durch Widerſpenſtigkeit zu verſcherzen wäre. Folglich iſt von einer anderen (v. 8.) Zeit der Ruhe oder Glükſeligkeit die Rede, die izt nicht das erſtemal mit der durch Joſua erlangten Ruhe in Vergleichung geſezt, ſondern ſchon ſeit Abrahams Zeiten unter dieſem Bild betrachtet wurde (2, 5. d). Durch eine feierliche (Pſ. 95, 1—6. vergl. Zachariä Erkl. unſres Briefs S. 233. f.) Erſcheinung Gottes ſollte ſie bekannter gemacht, und denen, welche dem göttlichen Antrag nicht widerſpenſtig ſeyn würden, zu Theil werden (v. 7. f.), wie der ruhige Beſiz von Canaan den Gehorſamen durch eine feierliche Erſcheinung Gottes auf Sinai zugeſichert wurde (5 Moſ. 5, 26. 16. vergl. Ebr. 3, 16. q). Dieß iſt nun eben die Seligkeit (2, 3.), welche die nicht auf Sinai oder durch Moſes, ſondern (12, 18—26.) durch den HErrn an uns ergangene Stimme Gottes allen verſpricht, die ſich nicht widerſpenſtig bezeigen würden (3, 12. b). Oder iſt etwa in Davids Liedern nichts von der erhabenſten Offenbarung Gottes durch den Sohn, nichts von der durch den groſſen Nachkommen Davids zu ſtiftenden Glükſeligkeit zu erwarten? Vergl. 2, 8. m). Apg. 2, 30. f. Daß übrigens auch diejenige, die vor Chriſto lebten, und die Stimme Gottes durch den Sohn (Ebr. 3, 7.

Gott f) geſagt hat: „darum ſchwöre ich in Ungnaden, ſie ſollen nicht zu meiner Ruhe gelangen„, und zwar g) (hat er dieß geſagt), da ſeine Arbeit ſchon
4. ſeit dem Anfang der Welt vollendet war h). Denn ſo

---

f. g) nicht hören konnten, wie wir (2, 3. u), der von ihm gepredigten Seligkeit oder Ruhe des Volks Gottes dennoch theilhaftig werden können, und auch David ſich darauf freuen durfte, erinnert der Apoſtel weiter unten (9, 15. 26. 11, 39. f. 10. 14—16.).

f) ſ. not. 140. in Jac.

g) Vergl. *Demoſthenis* Vol. I. p. 525. f. 9. ed. *Reiskii* und Herrn D. Carpzov S. 178. f.

h) Und alſo von der alten, längſt bekannten Theilnehmung an der Ruhe Gottes, wozu man durch die Feier des ſiebenten Tags (v. 4.) gelangt (2 Moſ. 20, 10. f. 31, 17.), nicht wiederum (Ebr. 4, f.) als von einem erſt künftigen Gute, wonach man zu ſtreben habe (v. 3. e), geſprochen werden konnte. Freilich würde gar kein Anlaß da geweſen ſeyn, bei den Worten des Pſalmen an Gottes Ruhe nach vollendeter Schöpfung zu denken, wenn Ruhe Gottes v. 3. 5. ſo viel wäre, als Ruhe, die Gott verſprochen hat oder verſchafft. Allein Paulus verbindet offenbar mit jenem Ausdruk den Begriff einer Ruhe, die Gott genießt, oder (11, 26. c) die einer ſolchen Ruhe Gottes ähnlich iſt. Denn er erklärt das Gelangen zur Ruhe Gottes durch eine Sabbats-Ruhe (4, 9.), da man an Gottes Ruhe Theil nimmt, oder Ruhe von der Arbeit genießt, wie Gott nach vollendeter Schöpfung (v. 10.). Den Sprachgebrauch hat der Apoſtel für ſich. Niemalen ſteht bei dem Wort Ruhe ein Genitivus der Sache, die Ruhe gewährt, ſondern der

ſo ſagt er in einer Stelle von dem ſiebenden Tage: „und Gott ruhete am ſiebenden Tage von aller ſeiner Arbeit

---

Genitivus bezeichnet in allen übrigen Stellen des A. B. jedesmal dasjenige, was ruht, ſich wo aufhält, irgendwo Sicherheit genießt. Ein feſter, ruhiger Wohnſiz in Canaan konnte auch wirklich als ein Gelangen zur Ruhe Gottes oder als ein σαββατισμος betrachtet werden, weil nun die Iſraeliten von ihren Sclavenarbeiten in Aegypten (vergl. 5 Moſ. 5, 15.), und von den Mühſeligkeiten der Reiſe (4 Moſ. 14, 33.) und der Eroberung des Landes (5 Moſ. 25, 19. Joſ. 23, 1.) ausruhen (5 Moſ. 12, 9.), und (vergl. Anm. i) das Ende nebſt der Frucht dieſer Arbeiten mit Vergnügen ſehen konnten. Wirklich gehörte es auch mit zur Abſicht der Sabbatsfeier in Canaan (5, 15.), daß die Iſraeliten wöchentlich daran gemahnt werden ſollten, wie ſehr Gott ihren Zuſtand gebeſſert habe, daß ſie nun den Sabbat, zu deſſen Feier man ihrem Volk in Aegypten keine Zeit gelaſſen und eben dadurch den längſt (απο καταβολης κοσμου) geheiligten (1 Moſ. 2, 3. 2 Moſ. 20, 11. vergl. 8.) Tag und ſeine geſegnete, wolthätige Ruhe bey ihren Vorfahren ganz auſſer Uebung gebracht hatte (vergl. Repert. für bibl. und morgenl. Litterat. Th. 4. S. 169—171.), nicht nur wiederum feiren, ſondern überhaupt auf die vormalige Mühſeligkeiten mit Freude zurükſehen können, nun nicht mehr Knechte ſeyn dürfen, ſondern ſelbſt Knechte beſizen; denen aber eben aus Verabſcheuung der, ihren Vorfahren ſo beſchwerlich geweſenen, Aegyptiſchen Tyrannei und in frohem Andenken an die durch ihren Geſezgeber erhaltene Erlöſung, am ſiebenden Tage Ruhe von ihrer Arbeit verſtattet werden mußte (5 Moſ. 5, 14. f.). Indeß bleibt es immer ein ungewöhnlicher Ausdruk, daß der Beſiz von Canaan als ein Gelangen zur Ruhe Gottes

5. Arbeit aus i). v Hingegen k) in unſrer Stelle ſagt er wieder: „ſie ſollen nicht zu meiner Ruhe kommen. „

6. Weil nun l) noch bevorſteht, daß gewiſſe Menſchen zur Ruhe

---

beſchrieben wird. Und er würde wahrſcheinlich auch in dieſer einigen Stelle (Pſ. 95, 11.) nicht gebraucht worden ſeyn, wenn nicht David die Geſchichte der älteren Iſraeliten mit dem Beſtreben nach einer durch ſeinen Nachkommen zu bewirkenden Glükſeligkeit hätte in Vergleichung ſezen wollen (Ebr. 4, 3. e), die nun freilich mit viel gröſſerem Rechte (v. 10.) als ein Gelangen zur Ruhe Gottes beſchrieben werden konnte (11, 10. g). Aber um dieß anzuzeigen, mußte dem Bilde jener edleren Ruhe eben dieſer Name gegeben werden.

i) Dieſe bildliche Vorſtellung (1 Moſ. 2, 2.) zeigt nicht nur an, daß Gott damals zu erſchaffen aufgehört habe, ſondern auch daß er die von ihm hervorgebrachte Geſchöpfe mit Wolgefallen betrachtet (1, 31.), den Zwek der Schöpfung erreicht gehabt, und eine Abſicht ausgeführt habe, welche ohne die vorhergegangenen Wirkungen nicht erfüllt geweſen wäre.

k) ſ. 10, 38. k). 1 Theſſ. 2, 18. 1 Kor. 12, 5. vergl. v. 4. 6. 2 B. 6, 9. vergl. v. 10. und not. 69. in Jac.

l) Nachdem die Bedeutung des Ausdruks Ruhe Gottes durch Vergleichung der Stelle 1 Moſ. 2. ſo beſtimmt iſt (Ebr. 4, 3. h) 4. i), wie es der Zwek des Apoſtels v. 9. f. erfordert: ſo kommt Paulus auf den Beweis zurük, den er aus der Stelle v. 5. führen wollte v. 3., daß nemlich wir, wenn wir glauben, ſo gewis zur Ruhe kommen, als die ältere Iſraeliten dazu gekommen wären, wenn nicht ihr Unglaube der Erfüllung der Verheiſſung im Weg geſtanden wäre v. 2. Der Beweis gründet ſich

Ruhe gelangen, nachdem m) jene, welchen es zuerſt verſprochen war, ihres Unglaubens wegen nicht dazu gelanget ſind; ſo beſtimmt Gott nochmals eine Zeit, in- 7.
dem er den David ſo lange hernach n) noch Jezund
ſagen

---

nicht ſo wohl auf die, v. 3. angeführte, Worte ſelbſt, als vielmehr auf die Zeit, da jener ältere Ausſpruch Gottes, der eine Möglichkeit oder Hoffnung, zu ſeiner Ruhe zu gelangen, einſchließt, erzählt worden iſt, und auf den Zuſammenhang, worin er mit den ſchon oben (3, 15.) aus dem ganzen Allegatum (v. 7. ff.) beſonders ausgehobenen Worten ſteht (4, 7.). Hätte es wol zu Davids Zeiten, da die Ausſchlieſſung der älteren Iſraeliten von der Ruhe Gottes als eine längſt geſchehene Sache erzält wurde (v. 5.), hätte es ſo lang nach (v. 7.) jener Zeit der Ungnade Gottes über die ungläubigen Iſraeliten noch heiſſen können: „jezund kommt es darauf an, daß ihrs nicht machet, wie jene,„ wenn jezund nicht wiederum, wie ehemals (προτερον v. 6. vergl. 2.), ein wichtiges Gut zu verlieren oder zu erhalten, kurz, wenn nicht wiederum eine Glükſeligkeit verheiſſen geweſen wäre? Daß zur Zeit der Abfaſſung des 95ſten Pſalmen wieder eine Friſt beſtimmt wird, wo es darauf ankommen werde, ob man widerſpenſtig ſey oder nicht, ſezt allerdings voraus, man müſſe noch zur Ruhe Gottes gelangen können. Eben weil dieß noch bevorſteht (v. 6.), nachdem jene Geſchichte v. 5. vorüber iſt, und als geſchehen erzält werden konnte, darum heißt es aufs neue Jezund (v. 7.).

m) ſ. Obſſ. gr. p. 363. vergl. unten 11, 21. f).

n) Nachdem jene der Ruhe verluſtig wurden v. 6.

ſagen läßt, wie es (oben) hieß: „jezund, da
ihr Gottes Stimme höret, ſeyd nicht widerſpen-
8. ſtig.“ Denn o) wenn Joſua die Iſraeliten p)
zur Ruhe gebracht hätte, ſo würde Gott nicht her-
nach noch von einer anderen Zeit geſprochen haben.
9. Alſo ſteht dem Volk Gottes q) noch eine Sabbats-
10. Ruhe bevor. Denn r) wer zu Gottes Ruhe gelangt
iſt, der ruht ebenfalls von ſeiner Arbeit aus s),
wie

---

o) Paulus begegnet dem Einwurf, daß ja doch die Nachkommen jener Unglaubigen v. 6. durch Joſua zur Ruhe gebracht worden ſeyen. Auch dieſe Thatſache war ja zu Davids Zeiten längſt vorüber. Auch von ihr konnte in dem ſpäter (μετα ταυτα) verfertigten 95ſten Pſalmen nicht Jezund geſagt werden.

p) Das pronomen relativum bezieht ſich öfters auf ein nicht ausgedrüktes, aber leicht zu ergänzendes nomen. ſ. 8, 8. t). Matth. 12, 9. 13, 10. 19, 13. Luc. 5, 17. 23, 51. Marc. 9, 44. Obſſ. gr. p. 399. ſ.

q) Das Chriſtus anführt 3, 6; dem (Pſ. 95, 7.) ſich Gott aufs feierlichſte — durch den groſſen Nachkommen Davids — geoffenbart hat (Ebr. 4, 3. e).

r) Wer zu der noch bevorſtehenden (v. 6—8.) Ruhe gelangt, genießt einer Sabbats-Ruhe (v. 9.), denn er gelangt zu Gottes Ruhe, und ruhet alſo (v. 3. h), wie Gott, deſſen Ruhe nach vollbrachter Schöpfung, durch die Ruhe der Menſchen am Sabbat gefeiert wurde.

s) Das Glauben, Hoffen, Erwarten einer erſt verſprochenen, unſichtbaren, künftigen Sache hört nun auf; dieſe Arbeit iſt vollendet (1 Petr. 1, 9. vergl. μετα

wie t) Gott von der seinigen. Sb wollen wir uns 11.
denn recht angelegen seyn lassen, zu dieser Ruhe zu
gelangen u), damit niemand, als ein ähnliches x)
Beispiel der abschreulichen Folgen y) des Unglau-
bens

τελος Ebr. 3, 6. 14. 6, 11.). Aber man wird auf diese, izt so beschwerlich und ermüdend scheinende (12, 1—12.), Arbeit mit Vergnügen zurük sehen, als auf die Bedingung, ohne welche das Schauen, Besizen und Geniessen nicht hätte statt finden, der Zwek, dessen Erreichung so angenehm ist, nicht hätte erreicht werden können (vergl. 4, 1. a). Die Ruhe würde ohne vorgängige Arbeit nicht so wolthuend, gar nicht möglich seyn. Diese Betrachtung soll uns die Arbeit selbst erleichtern (10, 34. ff.).

t) Vergl. v. 4. l) mit der vorhergehenden Anm. s).

u) D. i. (vergl. ω σπευσωμεν v. 3. und die folgende Anm. z). wir wollen uns recht angelegen seyn lassen (vergl. σπουδην 6, 11.), unseren Glauben an die, Seligkeit predigende, Lehre des HErrn, troz allen Reizen zum Unglauben (3, 12. f.), zu behaupten, unsere Hoffnung der verheissenen Ruhe ja nicht wegzuwerfen (v. 14. 6. 10, 35.).

x) Vergl. b Phil. 1, 8. m) und o αυτος Luk. 23, 40. 2 Kor. 1, 6. 1 Petr. 5, 9. Jak. 3, 15.

y) Υποδειγμα ist gleichbedeutend mit παραδειγμα (s. Sir. 44, 16. 2 Macc. 6, 28. 31. und Carpzov S. 169. f.), das insbesondere auch von solchen gesagt wird, welche durch die erstandene Strafe Beispiele der traurigen Folgen eines Verbrechens, oder abschrekende Beispiele werden (s. *Raphelii* Annott. ex Polyb. ad Matth. l. 19.

12. bens z), ins Verderben gerathe a). Denn was Gott sagt, das hat Leben und Kraft b), und ist schärfer als kein zweischneidiges Schwerdt, und schneidet durch, bis

---

p. 5.). Das sagt ja eben der 95ste Psalm, daß die in der Wüste umgekommene Israeliten durch ihr Beispiel von der Widerspenstigkeit gegen Gottes Stimme oder (s. die folgende Anm. z) von dem Unglauben abschröcken sollen (Ebr. 3, 15. 6). Gott hat an ihnen gezeigt, was Unglaube auf sich habe (παραδειγμα της απιστιας εθηκεν αυτος.

z) Vergl. v. 2. 6. 3, 18. f.

a) Πιπτειν, sterben (1 Kor. 10, 8. 4 Mos. 14, 29. 32. vergl. 33. 35.), wird, wie andere Benennungen des Todes, für Strafe oder Verderben überhaupt gesezt (Röm. 11, 22. 11.), hier aber um so eher gebraucht, weil dieses Wort zugleich an die Strafe der widerspenstigen Israeliten (Ebr. 3, 17. επεσεν) erinnert, die in dem 95sten Psalmen und von dem Apostel als warnendes Beispiel aufgestellt werden (s. die vorhergehende Anm. y).

b) Es läßt sich nicht nach Willkühr behandeln oder ungestraft verachten. Denn es ist Wort des lebendigen Gottes, welcher dem, was er sagt, Nachdruk geben kan (3, 12. a). So heissen die durch Moses und die Engel bekannt gemachte Gesezе Apg. 7, 38. λογια ΖΩΝΤΑ, Aussprüche, deren Nachdruk die Widerspenstige (v. 39. 51—53.) fühlten (Ebr. 2, 2. 10, 28. 12, 25.). Vergl. Kypke bey Röm. 7, 1. und Diff. I. in Coloss. not. 87. Wie viel empfindlicher müssen also die Folgen seyn, wenn man durch den Sohn (3, 6.) bekannt gemachte Aussprüche Gottes, die noch dazu eine solche Seligkeit (4, 10.) anbieten, gering schäzen oder mistrauisch dagegen seyn (4, 11. u) wollte? (2, 3. 10, 29. ff.).

bis c) Leben und Odem d), Sehnen und Mark zerstört e) sind, es bestraft auch unsre Gedanken und Gesinnungen f). Denn kein Geschöpf ist Gotte g) 13. verborgen, sondern alles ist blos und offenbar h) vor ihm. Mit diesem haben wirs zu thun i).

Da

---

c) Diese Beschreibung des tropischen (Anm. a) Todes, oder der traurigen Folgen, welche die Widerspenstigkeit gegen Gottes Aussprüche (3, 7. f.) nach sich ziehen kan, ist aus dem Schiksal der 3, 7. f. 15. 4, 11. zum Beispiel aufgestellten Israeliten hergenommen (vergl. 10, 39. p). Welches zweischneidige Schwerdt hätte so vieler Menschen Leben und Odem, Sehnen und Mark zerstören können, wie die verachtete Stimme Gottes und der deßwegen (4 Mos. 14, 22. Jos. 5, 6.) erfolgte richterliche Ausspruch (Ebr. 3, 11. 4 Mos. 14, 29 — 35.) zerstört hat?

d) So wird 2 Macc. 14, 46. 7, 22. f. ζωη (womit ψυχη bekanntlich öfters gleichbedeutend ist) και πνευμα verbunden.

e) Sir. 41, 9. sollte es nach Maßgabe des ersten Sazes in dem zweiten αποθανειαθε heissen. Dafür steht aber als gleichbedeutend μεριαθησεσθε. Vergl. Jer. 51, 34. und ψυχην αποκτειναι Marc. 3, 4. απολεσαι Luc. 6, 9.

f) Die sich noch nicht durch öffentlichen Abfall gezeigt (3, 12.) oder vor Menschen geoffenbart haben; denn dem Allwissenden (4, 13.) ist das Herz des Menschen nicht weniger offenbar als seine äusserliche Handlungen.

g) s. 2, 10. t). 13, 5. u). und über den Zwek Joh. S. 205.

h) Von dem Wort τετραχηλισμενα s. Elsners Obss. SS. und über das vorhergehende δι, welches hier sondern, vielmehr bedeutet, s. 6, 12. 9, 12. 10, 27. 12, 13. und *Raphelium* ex Polyb. bei 4, 15. oder Elsner bei Matth. 25, 9.

i) Auch unser Gott ist ein verzehrendes Feuer (12, 29.).

12. bens z), ins Verderben gerathe a). Denn was Gott
sagt, das hat Leben und Kraft b), und iſt ſchärfer
als kein zweiſchneidiges Schwerdt, und ſchneidet durch,
bis

---

p. 5.). Das ſagt ja eben der 95ſte Pſalm, daß die in der Wüſte umgekommene Iſraeliten durch ihr Beiſpiel von der Widerſpenſtigkeit gegen Gottes Stimme oder (ſ. die folgende Anm. z) von dem Unglauben abſchröcken ſollen (Ebr. 3, 15. 0). Gott hat an ihnen gezeigt, was Unglaube auf ſich habe (παραδειγμα της απιστιας εδειξεν αυτης.

z) Vergl. v. 2. 6. 3, 18. f.

a) Πιπτειν, ſterben (1 Kor. 10, 8. 4 Moſ. 14, 29. 32. vergl. 33. 35.), wird, wie andere Benennungen des Todes, für Strafe oder Verderben überhaupt geſezt (Röm. 11, 22. 11.), hier aber um ſo eher gebraucht, weil dieſes Wort zugleich an die Strafe der widerſpenſtigen Iſraeliten (Ebr. 3, 17. επεσεν) erinnert, die in dem 95ſten Pſalmen und von dem Apoſtel als warnendes Beiſpiel aufgeſtellt werden (ſ. die vorhergehende Anm. y).

b) Es läßt ſich nicht nach Willkühr behandeln oder ungeſtraft verachten. Denn es iſt Wort des lebendigen Gottes, welcher dem, was er ſagt, Nachdruk geben kan (3, 12. a). So heiſſen die durch Moſes und die Engel bekannt gemachte Geſeze Apg. 7, 38. λογια ΖΩΝΤΑ, Ausſprüche, deren Nachdruk die Widerſpenſtige (v. 39. 51—53.) fühlten (Ebr. 2, 2. 10, 28. 12, 25.). Vergl. Kypke bey Röm. 7, 1. und Diſſ. I. in Coloſſ. not. 87. Wie viel empfindlicher müſſen alſo die Folgen ſeyn, wenn man durch den Sohn (3, 6.) bekannt gemachte Ausſprüche Gottes, die noch dazu eine ſolche Seligkeit (4, 10.) anbieten, gering ſchäzen oder mistrauiſch dagegen ſeyn (4, 11. u) wollte? (2, 3. 10, 29. ff.).

bis c) Leben und Odem d), Sehnen und Mark zerstört e) sind, es bestraft auch unsre Gedanken und Gesinnungen f). Denn kein Geschöpf ist Gotte g) 13. verborgen, sondern alles ist blos und offenbar h) vor ihm. Mit diesem haben wirs zu thun i).

Da

---

c) Diese Beschreibung des tropischen (Anm. a) Todes, oder der traurigen Folgen, welche die Widerspenstigkeit gegen Gottes Aussprüche (3, 7. f.) nach sich ziehen kan, ist aus dem Schiksal der 3, 7. f. 15. 4, 11. zum Beispiel aufgestellten Israeliten hergenommen (vergl. 10, 39. p). Welches zweischneidige Schwerdt hätte so vieler Menschen Leben und Odem, Sehnen und Mark zerstören können, wie die verachtete Stimme Gottes und der deßwegen (4 Mos. 14, 22. Jos. 5, 6.) erfolgte richterliche Ausspruch (Ebr. 3, 11. 4 Mos. 14, 29—35.) zerstört hat?

d) So wird 2 Macc. 14, 46. 7, 22. f. ζωη (womit ψυχη bekanntlich öfters gleichbedeutend ist) και πνευμα verbunden.

e) Sir. 41, 9. sollte es nach Maßgabe des ersten Sazes in dem zweiten αποθανειθε heissen. Dafür steht aber als gleichbedeutend μεριθησεσθε. Vergl. Jer. 51, 34. und ψυχην αποκτειναι Marc. 3, 4. απολεσαι Luc. 6, 9.

f) Die sich noch nicht durch öffentlichen Abfall gezeigt (3, 12.) oder vor Menschen geoffenbart haben; denn dem Allwissenden (4, 13.) ist das Herz des Menschen nicht weniger offenbar als seine äusserliche Handlungen.

g) s. 2, 10. t). 13, 5. u). und über den Zwek Joh. S. 205.

h) Von dem Wort τετραχηλισμενα s. Elsners Obss. SS. und über das vorhergehende δε, welches hier sondern, vielmehr bedeutet, s. 6, 12. 9, 12. 10, 27. 12, 13. und *Raphelium* ex Polyb. bei 4, 15. oder Elsner bei Matth. 25, 9.

i) Auch unser Gott ist ein verzehrendes Feuer (12, 29.).

14. Da wir also k) an Jesu, dem Sohn Gottes, einen

Nicht nur die Israeliten hatten es mit einem verzehrenden Feuer zu thun (v. 18—21. 5 Mos. 5, 22.). Auch wir Christen haben es mit dem lebendigen Gott (v. 23.) zu thun, der seinen Ausspruchen solchen Nachdruk verschaffen kan (Ebr. 4, 12. b). Auch wir dürfen uns vor seiner Ungnade fürchten (v. 1, 11.), und das nur um so mehr, je grösseren Dank (12, 28.) wir ihm für die hohe Seligkeit (v. 23. ff.) schuldig sind, die er uns durch den Herrn vom Himmel (v. 25. 3, 1. d) hat predigen lassen, je undankbarer und strafbarer also unsere Widerspenstigkeit wäre (2, 3.) Anm. s). Von der griechischen Redensart s. Bengels Gnom.

k) Paulus hatte bisher zum standhaften Bekenntnis Jesu (3, 1.) ermahnt. Dieß ist um so mehr unsere Pflicht, weil Jesus nicht nur, wie bisher (K. 3. f.) ausgeführt wurde (3, 1. f), als ein Gesandter Gottes (ἀπόστολος v. 1.) betrachtet werden muß, der als Sohn (v. 6.) viel grösser ist als Moses (v. 5.), und daher noch mehr als Moses verdient, daß auf ihn gemerkt (v. 1.), oder daß die durch ihn an uns ergangene Stimme Gottes (v. 12. b) ohne Widerspenstigkeit gehört und die Hoffnung der von ihm gepredigten grossen Seligkeit ja gewis bis ans Ende, ohne Abfall von seiner Lehre, behauptet werde (v. 12. z); sondern weil er auch ein Hoherpriester ist, der sich unser bei den Schwierigkeiten, die mit dem Bekenntnis zu ihm (s. die folgende Anm. n) verbunden sind, mitleidig annimmt (s. Anm. o), und vermöge der Grösse, die ihm als Sohn zukommt (s. Anm. l), viel nachdrüklicher annehmen kan, als Aaron sich der Israeliten annehmen (5, 1. f.) konnte. In der lezteren Rüksicht (als Hoherpriester, in Vergleichung

einen groſſen l) Hohenprieſter haben, der ins Innerſte des himmliſchen Heiligthums eingegangen iſt m): ſo wollen wir bei dieſem n) Bekenntnis bleiben.

Denn

---

mit Aaron v. 4.) wird Jeſus in dem folgenden betrachtet, ſo, wie er bisher (K. 3. f.) als Geſandter Gottes, (in Vergleichung mit dem Moſes) betrachtet wurde. S. 3, 1. g).

l) Die Gröſſe unſeres Hohenprieſters wird, wie vorhin (3, 6. a) die Gröſſe des αποστολος (v. 1.), aus dem, ſchon K. 1. erwieſenen und auch in unſerer Stelle (4, 14.) ausdrüklich erwähnten, Vorzuge, daß Jeſus Gottes Sohn iſt, gefolgert, unten (5, 10. 6, 20. K. 7. 8, 1. f.) aber noch weiter durch Zuziehung (5, 6.) einer Stelle des 110ten Pſalmen beſtätigt.

m) Wenn es 7, 26. heißt: „er iſt höher als der Himmel worden (vergl. Eph. 4, 10.)„, oder (Ebr. 8, 1.) „er iſt zur rechten Hand Gottes im Himmel geſeſſen, und alſo über alles, was Gott beherrſcht, auch ſelbſt über die Einwohner des Himmels, auch über die Engel erhaben (1, 3. f. vergl. Eph. 1, 20. ff.)„; ſo wird hingegen hier und 9, 11. in Rükſicht auf den jüdiſchen Hohenprieſter, der am Verſöhnungstag durch die äuſſere Theile des Tempels und das Heilige durchgieng (ſ. Ebr. 9, 7. und Herrn D. Carpzov S. 213.), um ins Innerſte oder Allerheiligſte zu kommen, von unſerem Hohenprieſter der Ausdruk gebraucht, „er ſey durch den Himmel gegangen, oder, er ſey, nach vollbrachtem Verſöhnopfer, bis ins Innerſte des Himmels gedrungen, er habe ſich bis auf den Thron der Majeſtät im Himmel geſchwungen (1, 3. 8, 1.).„ Vergl. 9, 12. 24. 10, 11. f.

n) Vergl. 3, 1. o). Paulus verſteht (3, 1. h) das Be-

15. Denn o) wir haben keinen Hohenprieſter, der bey un-
ſeren Trübſalen p), nicht Mitleid haben könnte; er
wurde vielmehr q), wie wir, mit allem, ausgenommen
16. Sünde r), durch Erfahrung bekannt. Laßt uns
alſo

---

kenntnis, daß Jeſus, wie er eben (4, 14.) geſagt hat, unſer groſſer Hoherprieſter, und, wie er unmittelbar vorher (K. 3. f.) gezeigt hat (4, 14. k), ein groſſer Geſandter Gottes iſt.

o) Wenn man alſo auch um des Bekenntniſſes Jeſu willen zu leiden (ſ. die folg. Anm.) hat; ſo ſoll man doch dabei bleiben (v. 1. n). Eben der Hoheprieſter, den wir bekennen, wird ſich ſchon der Bedrängten mitleidig annehmen, daß ihnen entweder aus ihrem Leiden, wenn es zu ſchwehr werden wollte, geholfen, oder doch Muth und Kraft zur Standhaftigkeit unter dem Leiden geſchenkt wird (v. 16.).

p) Für ταις ασθενειαις ημων ſteht oben (2, 18.) τοις πειραζομενοις. Es zeigt alſo an, daß der Hoheprieſter mit uns, wenn wir leiden (πειραζεσθαι 2, 18. 2), Mitleid haben könne. Vergl. ασθενειαι 2 Kor. 12, 9. f.

q) Vergl. 4, 13. h). Der Saz ſelbſt, welchen Paulus aus 2, 17. f. wiederholt, um ihn nun (vergl. 3, 1. g) weiter auszuführen, iſt K. 5. durch eine Vergleichung (v. 5.) mit Aaron und ſeinen Nachfolgern (v. 1 — 4.) erläutert (v. 5. 7. 8. 9.).

r) Der Apoſtel bemerkt es überhaupt gern (7, 26. 2, 14. i), daß Jeſus ohne Sünde geweſen ſey; hier aber war die Bemerkung um ſo zwekmäßiger, weil man ſonſt die folgende Vergleichung zwiſchen den jüdiſchen Prieſtern und

also s) voll Vertrauen zum Thron des gnädigen Gottes treten t), um Erbarmung und Gnade, und so

fort

Jesu hätte zu weit treiben können. Die ehemalige Schwachheit unseres Hohenpriesters 5, 7. f. war keine Schwachheit, wie die Schwachheit (v. 2. vergl. Röm. 5, 6.) der sündigen (Ebr. 5, 3.) levitischen Priester. Sie bestand blos in Niedrigkeit, und Erfahrung mannichfaltiger Trübsalen.

s) Weil wir auf dem Thron (v. 14. m), vor welchen wir treten, zur rechten Hand Gottes, von dem wir unter unserem Elend (v. 15. p) Barmherzigkeit und Hülfe erwarten, einen Hohenpriester haben, der aus eigener Erfahrung weiß, wie fürchterlich (5, 7.) einem Menschen Leiden und Tod sey, wie schwehr es sey, unter dem Leiden Gehorsam zu leisten (v. 8.), und wie wol es Leidenden thue, wenn Gott ihre Seufzer und ängstliche Gebete erhöret, und sie, wo nicht von dem Leiden selbst, doch von dem Grauen vor dem Leiden errettet (v. 7.) und ihnen dadurch den Gehorsam (v. 8.) erleichtert. Dieser erfahrene (4, 15.) Hoheprieſter nimmt sich unser zur rechten Hand Gottes an (7, 25. Röm. 8, 34.), wenn wir unter unserem Leiden vor den Thron Gottes oder (Ebr. 7, 25.) vor Gott kommen, d. i. (*Raphelii* Annott. ex Xenoph. ad 11, 6.) Gott um Hülfe anrufen. Daher können wir mit Zuversicht um Kraft zu Ueberwindung der Schwierigkeiten, die sich der Behauptung unseres Bekenntnisses in Weg legen, oder um Mäßigung des Leidens bitten (10, 21 — 23.)

t) Eben das, daß Jesus ins Innerste des himmlischen Heiligthums eingegangen ist (v. 14. m), um ewig zur rechten Hand Gottes zu bleiben, ist ein Beweis der Vollziehung unserer Versöhnung (10, 12 — 14.). Wäre

fort die Hülfe, der wir jedesmal bedürfen, zu erlangen.

Denn

die Abſicht Gottes (v. 9. f. 2, 11. z), uns durch den Tod Jeſu zu verſöhnen, nicht wirklich erreicht worden, hätte Jeſus nicht einen ſolchen Gehorſam (5, 8.) bewieſen, wie ihn Gott erwartet hatte, wenn wir einer ewigen Seligkeit fähig werden ſollen: ſo würde Gott Jeſum nicht mit ſolcher Ehre gekrönet (vergl. τελειωθεις v. 9.), ihn nicht auferwekt (1 Kor. 15, 17.) und zu ſeiner rechten Hand geſezt haben. Da alſo Jeſus wirklich zu der Herrlichkeit gelangt iſt, die ihm als ehrenvolle Belohnung ſeines Gehorſams verheiſſen war (2, 9. q): ſo muß er uns auch wirklich ewige Seligkeit erworben haben (5, 9.) Welche gnädige Geſinnungen dürfen wir uns alſo nun, da Jeſus uns durch ſeinen Tod verſöhnt (Röm. 5, 9. f.) oder uns der Seligkeit fähig gemacht hat, izt, da er nicht nur geſtorben, ſondern auch (8, 34.) zum Beweis unſerer vollendeten Verſöhnung (4, 25.) auferwekt iſt und zur rechten Hand Gottes lebt (ν τη δεξια του 5, 10.), von dem gnädigen Gott verſprechen, der uns ſchon ehe wir verſöhnt waren (v. 6 — 8. 10.), ſo ſehr lieben konnte (Ebr. 2, 9. r), v. 10. x), daß er den Tod ſeines eigenen Sohnes (Röm. 8, 32.) beſchloß, um uns zu der ewigen Seligkeit zu berechtigen, die uns ſeine Barmherzigkeit zugedacht hatte? Mit welchem getroſten Muth dürfen wir izt ins himmliſche Heiligthum, vor den Thron Gottes treten, da (Ebr. 10, 19.) wir als verſöhnt durch das Blut Jeſu gar keinen Grund mehr haben, Gottes Ungnade zu befürchten, ſondern vielmehr, die gewünſchte Hülfe zu erwarten, berechtigt ſind (Röm. 5, 1. f.)? Uebrigens iſt hier η χαρις, wie Ebr. 1, 3. k). 8, 1. η μεγαλωσυνη, 1 Joh. 4, 8. 16. αγαπη, ein göttlicher Name: „der Gnädigſte.“ Vergl. 1 Petr. 5, 10. Obſſ. gr. p. 234.

Denn u) ein jeder Hoherprieſter, der aus dem Mittel V.
gewöhnlicher Menſchen x) zu dem Amte gelangt, erhält
es, um ſeiner Mitmenſchen Angelegenheiten bei Gott zu be-
ſorgen y). Er muß z) Opfer für die Sünden darbringen a).

Er

---

u) Wie die levitiſche Hoheprieſter die Angelegenheit des Volks bei Gott zu beſorgen hatten: ſo iſt auch Chriſtus zu unſerem Beſten Hoherprieſter, um unſere Angelegenheiten bei Gott, zu dem er gekommen iſt (4, 14. m), zu beſorgen, und wir dürfen alſo im Vertrauen auf ihn getroſt vor Gottes Thron treten (v. 16. Anm. s). Sein Amt bringt es mit ſich, unſere Sache zu unterſtüzen. Vergl. 7, 24. f.

x) Ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος (captus, vergl. Herrn D. Carpzov S. 219.) ſteht dem Hohenprieſter entgegen, der der Sohn Gottes (4, 14.) iſt, und vor anderen Menſchen, ja vor den Engeln (v. 14. m) die gröſte Vorzüge hat, Vergl. 7, 28.

y) ſ. 2, 17. Anm. 5.

z) So heißt τὰ μαρτύρια Joh. 1, 8. „er ſollte zeugen.„ τὰ φανερωθῆναι 1 Joh. 2, 19. „ſie muſten offenbar werden (vergl. Ebr. 13, 17. Anm. s. Col. 4, 6. Anm. 76.).

a) In Anwendung auf Chriſtum wird v. 9. ſeines prieſterlichen (v. 10.), zu unſerer Seligkeit gereichenden (verſöhnenden) Eingangs ins himmliſche Heiligthum (ſeiner τελείωσις v. 9 b) gedacht, aber die weitere Ausführung folgt erſt 8, 3 — 10, 18. nachdem die Abhandlung von der Gröſſe dieſes Hohenprieſters (4, 14. l) zu Ende gebracht iſt (8, 1.). Daß übrigens δῶρα eben ſo wol als θυσίαι von blutigen Opfern geſagt werde, erſieht man aus 8, 4. wo für das δῶρα καὶ θυσίας in unſerer und der gleich lautenden Stelle 8, 3. ſchlechthin δῶρα geſezt wird. Vergl. 1 Moſ. 4, 3 — 5. wo מנחה

2. Er kan b) mit Irrenden und Fehlenden Mitleid ha-
ben c), weil er auch ſelbſt Schwachheit an ſich hat.
3. Denn um dieſer willen muß er ja ſo gut für ſich, als
4. für das Volk Verſöhnopfer darbringen d). Und niemand
darf e) ſich dieſe f) Würde ſelbſt anmaßen, ſondern
derjenige ſoll ſie erhalten g), dem ſie von Gott, wie
5. auch dem Aaron, aufgetragen wird. Eben ſo h) hat
ſich

---

das eine mal durch θυσια, das andere mal durch δωρα überſezt, und gerade bei dem Opfer von Thieren das leztere Wort gebraucht wird.

b) Bei δυναμενος kan man ει verſtehen (v. 11 — 13. 3, 5. 6, 8. 12, 16.), daß es ſo viel iſt als δυναται. Vergl. v. 15. 7, 2. Luc. 17, 7. und Diſſ. de beata vita poſt mórtem not. 25. de ſenſu vocis δικαιος not. 113.

c) Δυναϑαι μετριοπαϑειν ſteht dem μη δυναϑαι συμπαϑησαι 4, 15. oder der απαϑεια entgegen. (ſ. Herrn D. Carpzov S. 222. ff. und *Vigerum* de gr. dictionis p. 526. not. 90. ed. *Zeunii*). Es heißt alſo mitleidig ſeyn. S. Krebs Obſſ. e *Joſepho*.

d) Die Anwendung von v. 2. 3, ſo weit (4, 15, 1) ſie ſtatt findet, ſ. 5, 7. f. Von der Bedeutung des erſteren και v. 3. ſ. 10, 17. Anm. s. und not. 214. in ep. Jac.

e) ſ. Obſſ. gr. p. 16. und Ebr. 7, 13. Röm. 14, 2.

f) v. 7. t). 4, 14. n).

g) Bei αλλα muß aus dem vorigen wiederholt wer-
den: λαμβανει την τιμην, er ſoll (vergl. Off. 13, 10. Matth. 9, 16. über den Zwek Joh. S. 25.) die Würde erhalten.

h) Hier fängt der Apoſtel an, das obige (v. 1 — 4.

ſich auch Chriſtus die Würde eines Hohenprieſters nicht ſelbſt angemaßet i), ſondern derjenige hat ſie ihm ertheilet,

der

---

auf Chriſtum anzuwenden. Er fängt bei dem lezten oder nächſten Theil der Protaſis, (v. 4.) an (v. 5.) und geht dann v. 7. f. und 9. auf die beide vorhergehende Umſtände zurük, die er v. 2. 3. d) und v. 1. a) von den levitiſchen Prieſtern angemerkt hatte.

i) Er verlangte das königliche v. 6. Prieſterthum, das Sizen zur rechten Hand Gottes v. 5. k), nicht vor der Zeit (Phil. 2, 6.), ſondern er ließ ſich den Weg zur Würde (v. 9. Ebr. 2, 9. q) 5, 9. τελειωθεις) gefallen, welcher nach Gottes gnädigen Abſichten über uns (2, 9. r) feſtgeſezt war. Er ward dem Willen Gottes (10, 7. 9. f. Joh. 10, 17. f. 14, 31.), daß er vor dem Antritt ſeiner Würde für uns (Ebr. 2, 9.), zu unſerer Verſöhnung ſterben ſollte (1, 3.), gehorſam (5, 7. f. Phil. 2, 8.). Man kan alſo wol denken, daß er die Ehrenſtelle, bei deren Erlangung er ſich ſo ganz nach Gottes gnädiger Abſicht über uns gerichtet hat, nach eben dieſem Grundſaz verwalten, und alſo die Beſtimmung eines Prieſters (Ebr. 5, 1. u) aufs vollkommenſte erfüllen, nicht bloß auf den Genuß ſeiner Herrlichkeit, ſondern vorzüglich auf den Vortheil derer ſehen werde (Phil. 2, 4. f.), denen er von Gott zum Prieſter gegeben iſt, und deren Elend eben die Urſache war (Ebr. 2, 10. t); warum er nicht von dem Tode ſelbſt, der als Mittel zu ihrer Seligkeit erfordert wurde (v. 9. 11. 17. u), ſondern nur von dem Grauen vor dem Tode befreit (5, 7.), nicht gleich in göttlichen Glanz verſezt, ſondern erſt durch vorgängige Erfahrung des Elends ſeiner Hülfs-bedürftigen Brüder (v. 7. f.) zu ihrem königlichen Prieſter (v. 10.) erhoben werden (τελειωθεις v. 9.) konnte.

der k) zu ihm gesagt hat: „mein Sohn bist du, ich habe

k) Da Gott zu Christo gesagt hat (Ps. 110, 1.) seze dich zu meiner Rechten, oder, welches einerlei ist (Ebr. 1, 5. o) du bist mein Sohn, heute hab ich dich gezeuget; da (Ps. 110, 4.) hat er auch gesagt: du bist ewig Priester nach Art des Melchisedek. Indem ihm die Priesterwürde ertheilt worden ist, wurde zu ihm gesagt: mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeuget (Ebr. 5, 5.). Das Priesterthum nach Art des Melchisedek (v. 6.) schließt die königliche Würde (1, 5. o) ein. Der Hohepriester, welchen der beschworene göttliche Ausspruch (Ps. 110, 4.) anstellt, ist der, in die Herrlichkeit versezte, Sohn (Ebr. 7, 28.), er sizt wirklich zur Rechten Gottes (8, 1.). Als der Mensch Jesus höher worden war als der Himmel, da war er der Priester, der unseren Bedürfnissen entspricht (7, 26.), der uns nicht sterben kan (v. 24. f.). Unsterblichkeit gehört mit zu seinem Priesterthum (v. 16.). Durch seinen Tod wurde er das Opfer (v. 27.). Und da er nicht mehr auf der Erden war (8, 4.), sondern sein Opfer in sein Heiligthum, den Himmel (v. 2.), brachte, da (v. 4. 2) nahm er von seiner Hohenpriesterlichen Würde feierlichen Besiz, und blieb nun für immer in diesem, jezt das erstemal betretenen, Heiligthum (10, 12.). Handelt aber der 110te Psalm auch wirklich von Christo? Wenn er sich auch immer von David eben so gut als von Christo erklären liesse; so würde doch die leztere Deutung vorzuziehen seyn, weil sie nicht nöthig hat, die alte Nachricht (Matth. 22, 43—46.), daß der Psalm von David verfaßt sey, umzustossen, da hingegen die erstere Erklärung einen anderen Verfasser annehmen muß, weil sich doch David nicht selbst seinen Herrn (Ps. 110, 1.) nennen, und auch nicht schiklich die zweite Person

(v. 2—5.) gebrauchen konnte, wenn er ſelbſt der Gegenſtand des Geſangs war. Bei Chriſten kommt noch das Anſehen Jeſu hinzu, welcher offenbar für die leztere Auslegung entſchieden hat (Matth. 22, 42. f. 45.). Ja ſelbſt diejenige unter den nächſten Leſern Pauli, welche bereits an dem Anſehen Jeſu zweifelten, muſten auch nach den damaligen Grundſäzen des Judenthums, zu dem ſie eine Vorneigung hatten, den Pſalmen als eine Weiſſagung von Chriſto gelten laſſen (v. 46.). Ueberdies finden ſich in dem Pſalmen ſelbſt einige Säze, welche nicht wol auf David paſſen. So gewis es iſt, daß אדון überhaupt eine Perſon bezeichnet, die zu jemand höherem, es ſey nun der Regent oder die Gottheit, beſonderen Zutritt hat (ſ. *Cocceji* Lex. hebr. p. 561. f. ed. *Schulzii* und Herrn Tobiers Anm. zur Ehre der Bibel B. 1. St. 1. S. 13.): ſo wenig läßt ſich erweiſen, daß einem Nachbar des Regenten oder des Heiligthums dieſer Name gegeben werde, und alſo David wegen ſeiner Wohnung auf dem Berge Sion, dem Heiligthum zur Seite (ſ. Herrn Gen. Sup. Herder vom Geiſt der ebr. Poeſie Th. 2. S. 408. f. 404.), אדון (v. 4.) heiſſen könne. Wollte man ſich darauf berufen, daß die iſraelitiſche Könige eigentlich Unterkönige oder Statthalter Gottes geweſen ſeyen (1 Chron. 28, 5.), und folglich David in dieſer Rükſicht אדון לאל עליון heiſſen könne: ſo iſt zwar die Möglichkeit dieſes Namens an ſich nicht zu läugnen, aber gerade in dem iſraelitiſchen Staate, wo Prieſterthum und Königreich ſo ſehr getrennt waren (2 Chron. 26, 18.), und beſonders bei David (1 Chron. 28, 3. 23, 8.) hat er keine Wahrſcheinlichkeit. Hiezu kommt noch, daß eben derjenige, der Pſ. 110, 4. in der erſten Hälfte als אדון beſchrieben iſt, in der anderen mit Melchiſedek verglichen wird (ſ. die folg. Anm. 1), an welchem alten König zu Salem eben das beſonder war, daß er nicht nur König, ſondern — was die neuere Beſizer des

Berges Sion ſchlechterdings nicht ſeyn durften — zugleich Prieſter des Allerhöchſten war (1 Moſ. 14, 18.). Als König war der Gegenſtand des 110ten Pſ. ſchon v. 2. beſchrieben. Nun aber wird v. 4. als eine neue, durch einen beſchwornen Ausſpruch Gottes beſtätigte, Sache (ſ. Herrn Ritter Michaelis crit. Collegium S. 458. f. hinzugeſezt, daß er auch Prieſter, und folglich König und Prieſter zugleich, ein Melchiſedek ſeyn ſoll. Sehen wir endlich auf die, in dem 6ten und 7ten Vers angegebene (ſ. Herrn Friedländer in der Berl. Monatsſchrift 1786. Decemb. n. 5.), Gelegenheit des Pſalmen; ſo entſteht eine neue Schwierigkeit, wenn der Pſalm auf David gedeutet werden ſoll. Joab hatte die Hauptſtadt im Lande Rabbah (Pſ. 110, 6.), die Reſidenz des Ammonitiſchen Königs (2 Sam. 12, 26. 30.), durch Einnahme desjenigen Theils der Stadt, der den übrigen mit Waſſer verſah (v. 27.), in eine ſolche Lage verſezt, daß ſich die Einwohner mit dem Waſſer eines Bachs (Serka, der an der Morgenſeite der Stadt vorbei floß,) behelfen muſten (Pſ. 110, 7.), und alſo die belagerte Stadt, der es an Waſſer gebrach, um ſo leichter vollends (2 Sam. 12, 28. f.) erobert werden konnte. Wenn wir nun den Inhalt des Pſalmen darauf einſchränken, daß ein Prophet, der, nach gewonnener Waſſer-Stadt, von Rabbah zu dem in Jeruſalem zurükgebliebenen (11, 1.) Könige geeilt ſey, dem David in Gottes Namen verkündiget habe, er ſolle hinfort geruhig in Jeruſalem verharren, eine friedliche Regierung führen und ſeine heilige Perſon nicht mehr der Gefahr des Kriegs ausſezen: ſo müſte David den göttlichen Befehl ſehr ſchlecht befolgt (12, 29. 21, 15.), und die nachmalige Warnung ſeiner Soldaten (v. 17.) mehr bei ſich haben gelten laſſen, als das göttliche Orakel. Vergl. Herrn D. Knapp über Pſ. 110. Ausg. 3. S. 272. Wie natürlich war es hingegen, daß David durch den Sieg über Rabbah, der während ſeines ruhigen Aufenthalts zu Jeru-

ſalem erfochten, und von ihm nur noch Ehren und Vergnügens halben vollendet war, an jenen älteren König zu Salem erinnert wurde, der die Freuden des ſchon erfochtenen Siegs mit Abraham theilen durfte (vergl. 1 Moſ. 14, 29. f. mit. 2 Sam. 12, 30.); daß er bei dieſer Gelegenheit, wie bei ſo vielen anderen, an die groſſe Verheiſſung Gottes 2 Sam. 7. und in die entfernte Zukunft (v. 19.) hinaus dachte, und dann bei dieſem Anlaß (vergl. Ebr. 2, 5. d) von dem Geiſt Gottes belehrt wurde, ſein groſſer Nachkomme (vergl. v. 8. m) werde in viel erhabnerem Sinn, als er, Gott zur Seite ſizen, und vor allen ſeinen Feinden noch viel ſicherer ſeyn, als David während des Kriegs mit den Amonitern auf ſeinem Berge Sion war. Jener werde von Gottes Thron herab dem Toben ſeiner Feinde (Pſ. 2, 1 — 3.) mit Lachen (v. 4.) zuſehen und ruhig erwarten können, bis ſie ihm der HErr zu ſeiner Seiten, unterworfen habe (110, 1. 5. f. vergl. 2, 5. 9. 12.), der izt (110, 6. f.) die Hauptſtadt im Lande Rabbah geſchlagen habe, welche aus dem Bach am Wege trinken muſte, weil (vergl. 42, 7. 1 Moſ. 38, 26. 4 Moſ. 14, 43.) ſie zu ſtolz (vergl. Pſ. 83, 3) war (2 Sam. 10, 4. ff.). Uebrigens werde ſich das Reich des Nachkommen Davids, mitten unter dem Toben ſeiner Feinde, immer weiter ausbreiten (Pſ. 110, 2. vergl. Diſſ. de notione regni cœleſtis p. 27.). So viele Menſchen ſich auch wider ſeine Herrſchaft auflehnen werden (v. 1. 2. 2, 1 — 3.), ſo ein groſſes Volk werde ſich ihm freiwillig ergeben. Zur Zeit ſeines Siegs, wann Gott ihm ſeine Feinde eben ſo werde unterworfen haben (110, 1. 5), wie er izt dem David die Ammoniter unterworfen habe, zur Zeit ſeines Siegs werde ſein Volk, als ein freiwilliges Geſchenk (vergl. 2 Chron. 31, 14. 5 Moſ. 12, 17.), wozu es ſich ihm gemacht habe, in heiligem Schmuck erſcheinen, und dieſer Thau ſeiner Kinder, deren Vater und (vergl. Eſ. 22,

6. habe dich heute gezeuget„; wie er denn in einer anderen Stelle ſpricht: „du biſt auf ewig Prieſter nach Art 1) des

---

21.) Regent er ſey, werde zahlreicher (vergl. Mich. 5, 6.) ſeyn, als der Thau (ſ. *Lowth* de ſacra poëſi hebræorum p. 206. ſs. ed. Gœtt. und Obſſ. gr. p. 280.), der ſich des Morgens erzeuge (Pſ. 110, 3.). Dieſes ſeines Volks im heiligen Schmuk, dieſes prieſterlichen Volks (1 Petr. 2, 9. Ebr. 10, 20. 2). v. 22. g.) h) werde ſich der König (Pſ. 110, 2.) an Gottes Seite (v. 1.) ewiglich als Prieſter annehmen (Ebr. 10, 21.), er werde jenem ältern König zu Salem viel anhänglicher ſeyn, als David, auch in ſo fern ein Melchiſedek ſeyn, der ſeinem Volk König und Prieſter zugleich ſei (Pſ. 110, 4.)„

1) Das hebr. דברתי על heißt zwar eigentlich: auf mein Wort! (Job. 5, 8.) Weil aber ſchon aus dem Anfang der Stelle des Pſalmen deutlich genug zu erſehen iſt (Ebr. 7, 21.), daß ein Ausſpruch Gottes (Ebr 5, 5.) ο ΛΟΓΟΣ της οχωμοσιας 7, 28. ein göttliches Decret (חק Pſ. 2, 7. vergl. Ebr. 1, 5 o) und Herrn Herder S. 409.) bei dieſes Prieſters Anſtellung zu Grunde liegt, und weil überhaupt der Unterſchied nicht gros iſt, ob es heißt: „Gott hat unverbrüchlich beſchworen: du biſt auf ewig Prieſter; nach meinem Wort (biſt du) Melchiſedek„, oder ob man ſagt: „Gott hat unverbrüchlich beſchworen: du biſt ewig Prieſter, nach Art des Melchiſedek„; ſo behält der Apoſtel die Ueberſezung der 70: „κατα την ταξιν„ bei (vergl. auch 7, 11.). Wie hier das דברתי על ſchon in dem gleich Anfangs erwähnten Schwur enthalten iſt, ſo liegt hingegen das κατα ταξιν in dem weggelaſſenen (Obſſ. gr. p. 288. Caph. Jedermann ſieht nemlich, daß der Saz: „du biſt Melchiſedek„, ſo viel ſagt, als: „du biſt wie (κατα την ταξιν) Melchiſedek.„ Daher ſteht auch 7, 15. κατα

des Melchiſedek.“ Er m) hat zur Zeit, da er noch 7. eine ſchwache Menſchheit hatte n) mit lauter Stim-

mé

την ομοιοτητα; und v. 3. heißt es, Melchiſedek werde dem Sohn Gottes verglichen. Daß übrigens מלכי־צדק ein nomen *proprium* (vergl. *Simonis* Onomaſt. V. T. p. 173. X.) ſei (ſ. die vorherg. Anm.), wie מלכי־שוע (1 Chron. 8, 33. 1 Sam. 14, 49), מלכיאל (1 Moſ. 46, 17. 4 Moſ. 26, 45.), macht ſchon die Form des Worts wahrſcheinlich. Gerechter König hieſſe, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, מלך הצדק (vergl. Pſ. 24, 7. ff.).

m) In dem Griechiſchen ſind dieſe Worte ſehr genau mit v. 5. verbunden: „Die Ehre des Hohenprieſterthums hat ſich Chriſtus nicht ſelbſt angemaßt, der zur Zeit ſeiner Niedrigkeit mit Thränen um Errettung bat.“ Beide Säze ſtehen auch wirklich in genauer Verbindung (v. 5. i). Der niedrige Zuſtand (v. 7. f.), welchen ſich der Sohn (v. 8.), der, mit dem Ewig Geliebten des Vaters innigſt verbundene und eben deswegen einer göttlichen Herrlichkeit gleich Anfangs fähig (1, 5. o). 8, 4. z), Menſch Jeſus, dennoch hat gefallen laſſen (5, 7. r) v. 8. y), iſt der nächſte Beweis, wie entfernt er von allen voreiligen Anmaſſungen (5, 5.) geweſen iſt. Vergl. unten Th. 2. §. 15.

n) Ob er gleich nicht diejenige (v. 3.) Schwachheit an ſich hatte, welche man an den levitiſchen Prieſtern wahrnahm (4, 15. r): ſo befand er ſich doch εν ὁμοιωματι σαρκος αμαρτιας (Röm. 8, 3.), er hatte, wie die Sünder, σαρκα, oder (Ebr. 2, 14. i) eine Menſchheit, die ſterben, in lautes Weinen ausbrechende Furcht des Todes empfinden (5, 7.), kurz, welche leiden (v. 8.) konnte,

me und Thränen Gebet und Flehen o) vor den gebracht p), der ihn vom Tode q) erretten konnte r), und, wenn er schon auf sein Gebet s) von dieser t) Furcht

---

die schwach war (2 Kor. 13, 4.). Vergl. σαρξ 1 Petr. 4, 1. 2 Kor. 5, 16. Col. 3, 22. Anm. 52.

o) d. i. (Phil. 4, 6. l) ernstliches Gebet, wie es denn auch, wegen der grossen Furcht und Traurigkeit (s. die folg. Anm. u), mit lauter Stimme, unter Thränen, zu wiederholten malen (Matth. 26, 44.), in der demüthigsten Stellung (v. 39.), mit der ausserordentlichsten Anstrengung (Luc. 22, 43. f.) gesprochen wurde.

p) Wenn προσενεγκας hier opfern hiesse, so würde wol τω δυναμενω oder εναντι τυ δυναμενυ stehen. So aber scheint der Sinn zu seyn, Jesus sey auch (4, 16.) zu dem Thron Gottes getreten, habe auch dahin, vor (vergl. προς 3 Mos. 2, 8.) Gott ernstliches Gebet, und zwar unter solchen Umständen gebracht, daß er aus Erfahrung wissen könne, wie es den unter ihrem Leiden seufzenden Hebräern zu Muth seyn möge, und sich also bei Gott der Betenden gewis annehmen werde. (Ebr. 4, 16. Anm. s).

q) Dies (Matth. 20, 22. vergl. 28. 18. f.) war der Kelch, dessen Jesus, wo möglich, überhoben zu seyn wünschte (26, 39.).

r) Jesus wollte von dem fürchterlichen Tode am Kreuz blos unter der Bedingung frei seyn (Matth. 26, 39.), daß Gott ihn davon freispreche; es kam also blos auf Gottes Willen an, ob er sterben sollte, oder nicht.

s) S. den sel. Krebs und Obss. gr. p. 426. Vergl. unten 10, 22. g). 12, 15. y).

t) S. v. 4. Anm. f). 6, 4. h). 12, 17. f). 2, 14. g).

Furcht u) befreiet war, hat er doch, ungeachtet er der 8.
Sohn war, an seinem Leiden x) Gehorsam gelernt y),

und,

---

u) Vergl. Marc. 14, 33. f. Luc. 22, 43. f. 12, 50. Von dem Wort ευλαβεια f. *Wolfii* Cur. p. 652. und Herrn D. Carpzov S. 232. f.

x) Sonst verschont man einen gehorsamen Sohn mit sehr beschwehrlichen Aufträgen (Mal. 3, 17.), aber Gott konnte (Matth. 26, 39. 42.), wenn er anders seine, für uns heilsame und für den Sohn selbst so ehrenvolle, Absicht (Ebr. 5, 9.) erreichen wollte, seinen eigenen Sohn mit dem allerbeschwerlichsten (s. die vorherg. Anm. (o Auftrage (v. 5. i) nicht verschonen Röm. 8, 32.). Wenn also Gott auch von uns einen beschwehrlichen Gehorsam, Uebernahme gewisser Trübsalen (Ebr. 4, 15. p.). 14. k) um seinet willen, fordert: so kan er uns doch dabei wie Söhne lieben (12, 5.), und eben durch diese Umstände unser Bestes befördern (v. 9 — 11.). Vergl. Röm. 8, 17. 28, f.

y) Ungeachtet Jesus von der Sünde, womit die levitische Priester behaftet waren (v. 3.), nichts erfahren (4, 15. 2 Kor. 5, 21), und auch mitten in dem heftigsten Grauen vor dem Tode (Ebr. 5, 7. u) keine Regungen des Ungehorsams, keine Neigung, sich dem schröklichsten Tode wider Gottes Willen zu entziehen, in seiner Seele empfunden hat (Matth. 26, 39. 42.); so kan er doch mit sündigen Menschen, welche des Gehorsams Schwierigkeit empfinden und sich in ihrer Noth zu Gott wenden, Mitleid haben (Ebr. 4, 16. Anm. s). weil er wenigstens die Schwierigkeit des Gehorsams auch erfahren hat, und daraus abnehmen kan, wie denen zu Muth seyn mag, zu deren unschuldiger Abneigung vor dem Leiden auch

9. und, nachdem er die Krone erhalten hat z), ist er für

noch Sünde und Neigung zum Ungehorsam hinzukommt. Er würde keine wahre Menschheit, wie wir, und keine richtige menschliche Empfindung gehabt haben, wenn ihm der schmähliche und schmerzhafte Tod am Kreuz nicht unangenehm (vergl. 12, 11.), oder wenn dieß Leiden etwas gewesen wäre, was er sich wünschte (s. Matth. 26, 39. Marc. 14, 36.). Allein eben dadurch, daß ihm etwas zur Pflicht gemacht wurde (Ebr. 10, 7. 9. f. Joh. 14, 31.), was er, einer unschuldigen und rechtmäßigen Neigung zu Folge, an sich nicht wollen konnte, blos um Gottes willen sich gefallen lassen konnte (10, 17. f. Matth. 26, 39. 42.), eben durch die Uebung eines schwehren Gehorsams, des Gehorsams bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz (Phil. 2, 8.), lernte Jesus erst recht genau und vollständig kennen (μαθε, vergl. *Raphelii* Annott. ex Polyb. ad Joh. 6, 45.), was zum Gehorchen erfordert werde (Vergl. des sel. Cramers Erkl. des Br. an die Ebr. Th. 1. S. 342. und Herrn D. Morus Differtt. p. 318.). Die eben angeführte Stelle (Phil. 2, 8.), so wol, als der Zusammenhang der unsrigen leitet allerdings darauf, Gehorsam gegen denjenigen zu verstehen, der Jesum nicht vom Tode erretten wollte (Ebr. 5, 7.), sondern von ihm, unerachtet er Gottes Sohn war, Gehorsam unter schwehrem Leiden forderte (v. 8.), aber auch diesen Gehorsam herrlich belohnte (v. 9. z). Phil. 2, 9.). Sonst konnte man mit dem sel. Struensee übersezen: „er lernte, ob er gleich Sohn war, bei dem, was er litte, auf andere, (wenn sie in ihrer Noth Gebet und Flehen vor Gottes Thron bringen Ebr. 4, 16.), merken." Vergl. *Raphelii* Annott. ex Xenoph. ad Act. 12, 13.

z) Den von Gott geforderten Gehorsam geleistet und die versprochene Belohnung erhalten hat (2, 10. y).

für alle, die ihm Gehorsam a) werden, der Stifter
einer ewigen Seligkeit worden b), den Gott einen 10.
Hohen.

---

a) Zu der Ehre, womit sein Gehorsam (v. 8.) gekrönt wurde, gehört auch, daß alle, welchen die, von ihm gepredigte (2, 3.) und erworbene (5, 9. b), Seligkeit angeboten wird, ihm gehorsam seyn (5, 6. d) v. 7.), ihn als ihren Herrn (Phil. 2, 10. f.) verehren müssen, wenn sie wirklich zu ewiger Seligkeit gelangen wollen.

b) Der levitische Hohepriester muste, nachdem die Opferthiere geschlachtet waren, ihr Blut in dem irdischen Heiligthum darbringen προσφερειν, vergl. 8, 3. t), um das Volk und sich zu versöhnen (5, 1. 3. vergl. 9, 7. 25.). Eben so 5, 1. a) gieng der Hohepriester nach Melchisedeks Weise (v. 10. 5. f.), nachdem er sich im Gehorsam gegen den Willen Gottes aufgeopfert hatte (v. 8. 10, 7 — 10.), in sein, (8, 2. 4. 9, 24.) Heiligthum, den Himmel (10, 12. 4, 14. m), um sein Opfer zu unserer Versöhnung darzubringen (9, 14) c), oder um Urheber (αιτιος, s. Kypke S. 389. f.) unserer ewigen Seligkeit zu werden (v. 12. x). 24. 10, 12 — 17.). Unsere Versöhnung ist zwar eigentlich durch den Tod begründet (9, 15. 26. Röm. 5, 9. f.), den Jesus im Gehorsam gegen den Willen Gottes erduldet hat. Allein das διαθηναι τας αμαρτιας (Ebr. 4, 14. m), oder (5, 9. z) die (τελειωσις) Einführung Jesu als Priesters (v. 10.) in die Herrlichkeit (2, 10. y), sein Eingang in den Himmel als in das Heiligthum (8, 2. 4.) des Priesters nach Melchisedeks Weise (5, 10.), das heißt, des königlichen (7, 1. f.) Priesters (Ps. 110, 4.), der zur rechten Hand Gottes im Himmel sitzt (v. 1. Ebr. 8, 1.) als υιος (5, 5. k) εις αιωνα TETEAEIΩMENOΣ (7, 28.); kurz, der herrliche Zustand Jesu τελειωσις 5, 9. z) wel-

chen sein Eingang in das herrliche, himmlische Heiligthum des Melchisedekischen Priesters v. 10.), der Natur der Sache nach einschließt (9, 14. a). 5, 5. k), gehörte eben so wohl zur Vollständigkeit seiner Versöhnung 9, 12. x). 14. 24.), als der Eingang des levitischen Hohenpriesters ins irdische Heiligthum zur Vollständigkeit der Versöhnung gehörte (9, 7.) Hätte er kein Opfer darzubringen gehabt (8, 3.); so wäre sein Eingang in den Himmel kein priesterlicher, versöhnender Eingang in das Heiligthum gewesen (v. 4. z), d. i. wenn er nicht durch sein Opfer (s. unten Th. 2. §. 8.) die Strafen unserer Sünden aufgehoben hätte (9, 15. l); so wäre an unsere ewige, himmlische Seligkeit (5, 9.) nicht zu denken gewesen (a. a. O. §. 15.). Da hingegen sein Tod geschehen war: so ist auch der Grund zu der weiteren Folge (9, 15. n) von der Aufhebung der Strafe, oder zu unserer Theilnehmung am ewigen Erbe bereits gelegt gewesen. Denn eben durch seinen Gehorsam bis zum Tode am Kreuz hatte sich Jesus das Recht erworben (a. a. O. §. 14.), uns an seinem ewigen Erbe, oder an seiner himmlischen Seligkeit Antheil nehmen zu lassen. Aber der Lohn (2, 9.) seines Gehorsams unter dem Leiden (5, 8.) mußte ihm noch, nachdem er verdient war, auch wirklich ertheilt werden (ἐδει αυτον τελειωθηναι v. 9. z), er mußte selbst in die Seligkeit versetzt werden, wenn wir an seiner Seligkeit Antheil bekommen sollten (9, 16. p), er mußte in den Himmel vorangehen (6, 20), wenn wir das, durch die Aufhebung unserer Strafe möglich gemachte und durch seinen Gehorsam bis zum Tod erworbene, Recht nachzufolgen (10, 19. f.) sollten ausüben können. Indem ihn Gott für seinen Gehorsam bis zum Tode (5, 8.) mit Herrlichkeit belohnt hat (2, 9.), als τελειωθεις (v. 10.), ist er Urheber unserer ewigen Seligkeit (5, 9.), der große und herrliche Priester (v. 10. vergl. v. 5. k). 7, 26. 28. 8, 1.) geworden, der (6, 20.) auch uns zu sich aufnehmen,

Hohenprieſter nach Art des Melchiſedek c) nennt d).

Hievon

auch uns zu ſeiner Seligkeit führen (2, 10.), und durch alle Ewigkeit hindurch eine Wohlthat nach der anderen auf uns ausſtieſſen laſſen kan (7, 25.). Freilich hätte er nicht als unſer Hoherprieſter (5, 10.) oder als Urheber unſerer Seligkeit (v. 9. 2, 10. vergl. 7, 24. f.) in die himmliſche Herrlichkeit verſezt werden können, wenn er nicht durch die Uebernahme unſerer Strafe das Hindernis unſerer Seligkeit aus dem Wege geräumt (Th. 2. §. 15.), und durch ſeinen Gehorſam, auch unter dem Leiden, das Recht, uns an ſeiner Seligkeit Theil nehmen zu laſſen, erworben hätte (a. a. O. §. 14. 18.), wenn er ſeine Seligkeit nicht als Lohn ſeines Gehorſams (τελειωσιν 5, 8. f. 2, 9. f.) beſäſſe. Aber er mußte doch ſeine Herrlichkeit, und zwar als Lohn ſeines Gehorſams, und mit dem durch Gehorſam erworbenen Rechte, uns zu beſeligen, wirklich erhalten, zum αρχηγω και σωτηρι von Gott (5, 5.) wirklich erhöhet werden (Apg. 5, 31.), τελειωθηναι (Ebr. 5, 9.), wenn er uns Seligkeit ertheilen (αιτιος σωτηριας αιωνιου γενεσθαι v. 9.), oder der Prieſter ſeyn ſollte (v. 10.), den wir haben müſſen, wenn wir Seligkeit erlangen und ewig genieſſen ſollen (7, 24. ff.).

c) „Nicht des Aaron 7, 11.„ Bisher (5, 1—9.) zeigte der Apoſtel die Aehnlichkeit Chriſti mit Aaron und ſeinen Nachfolgern (v. 1. u). v. 5. h). Nun (Kap. 7.) wird er auch die groſſe Verſchiedenheit zwiſchen dieſen und jenem, oder (4, 14. k) Chriſti Vorzüge vor den levitiſchen Hohenprieſtern darthun. Vergl. Einl. §. 14. Er ſchikt aber dieſer Betrachtung noch eine Ermahnung (5, 11—6, 20.) voran, deren Schluß v. 20.) auf unſere gegenwärtige Stelle (5, 10.) als den Hauptinhalt der K. 7. folgenden Abhandlung zurükkommt.

d) In der oben (v. 6.) angeführten Stelle. Von dem

11 Hievon e) werde ich f) weitläuftig g) handeln, und doch h) wird es ſchwehr vorzutragen ſein i), weil

---

Wort προσαγορευειν handelt Herr D. Carpzov S. 237.

e) Von den hohen Vorzügen unſeres Hohenprieſters (v. 10. c) und ſeiner Verſöhnung v. 9. b) vor den levitiſchen Hohenprieſtern und ihrer Verſöhnung. Vergl. die folg. Anm. g).

f) Aus dem folgenden διο 6, 1. erſieht man, daß Paulus im vorhergehenden 5, 11. ff. nicht geſagt haben kan, „er hätte viel von dieſer (Anm. e) Materie zu ſprechen, könne es aber wegen Schwachheit der Hebräer nicht thun.„ Der Sinn iſt vielmehr, Paulus wolle dießmal, mit Uebergehung der Anfangsgründe, von jener ſchwereren Sache handeln (6, 1.), dieß könne aber, wegen der Schwachheit der Hebräer, nicht anders als weitläuftig geſchehen, und auch, unter dieſer Vorausſezung, werde es Mühe koſten, die Sache für ſolche Leſer hinlänglich zu entwickeln. Ο λογος ημιν πολυς (εστι oder εστι, vergl. 5, 12. τινα nemlich εστι) heißt: mein (vergl. Philem. 7.) Vortrag iſt weitläuftig, oder ich habe einen weitläuftigen Vortrag zu machen. So heißt εν εστι λογος εν υμιν (Apg. 13, 15.) oder (Col. 3, 20. 18. Anm. 50. 48.) υμιν, wenn ihr einen Vortrag zu machen habt.

g) K. 7. vergl. 5, 10. c) und K. 8, 2 — 10, 18. (vergl. 5, 9. b). v. 1. a).

h) ſ. 3, 9. p).

i) Bei δυσερμηνευτος muß ο λογος wiederholt werden, es hat aber hier eine andere (Obſ. gr. p. 427.) Be-

weil ihr ſo langſam begreifet k). Denn, da ihr ſollt. 12.
tet der Zeit nach l) ſchon Lehrer abgeben können,
habt ihr den Unterricht m) in den erſten Anfangs-
grün-

---

deutung als vorhin, und zeigt jezt die Sache (ſ. über den Zwek Joh. S. 250.) an, wovon die Rede iſt, nicht die Rede oder den Vortrag. Weil nemlich περι um der Präpoſition willen im Genitivus ſteht, und alſo δυσερμηνευτος nicht darauf bezogen werden konnte; ſo ſagt der Apoſtel ὁ λογος δυσερμηνευτος ſtatt περι δυσερμηνευτων εστι. Da aber δυσερμηνευτος ſo wol von einer ſchwer zu erklärenden oder zu verſtehenden Rede, als auch von einer ſchwer zu beſchreibenden Sache gebraucht wird (ſ. Carpzow S. 238.); ſo wird das zweideutige Wort durch das beigefügte λεγειν beſtimmt: „die Sache (ὁ λογος) iſt (für Unfähige) ſchwer durch Rede oder Beſchreibung deutlich zu machen, oder zu erklären.„

k) Νωθροι ταις ακοαις, langſam (ſ. Herrn D. Carpzow S. 238. f.) in Abſicht auf (4, 2. c) 1 Kor. 7, 28.) die Ohren (Apg. 17, 20. Marc. 7, 35.), ſind diejenige, die ſchwer oder hart hören (Matth. 13, 15.), wo aber freilich nicht von körperlichen Ohren, ſondern von den διανοητηριοις, womit man Gutes und Schlechtes unterſcheidet (Ebr. 5, 14.), oder von ſolchen die Rede iſt, die ſchwer vernehmen oder verſtehen (Matth. 13, 13. f.). Vergl. Kypke bei 1 Kor. 14, 2. Herrn D. Koppe bei Gal. 4, 21. und Herrn Stadtpf. Göz bei Matth. 11, 15.

l) Vergl. *Raphelii* Annott. ex Polyb. und über die Sache ſelbſt ſ. oben in der Einl. §. 9.

m) Διδασκειν ſteht für das Paßivum, wie γραφειν 1 Theſſ. 4, 9 (nach der gewöhnlichen und ſchwereren Lesart εχετε). Vergl. Ebr. 6, 6. 9). Röm. 2, 21. 22. Luc.

gründen der göttlichen Lehre von neuem nöthig, und
13. bedürft Milch und keine ſchwehre ſtarke Speiſe n). Wer
aber o) noch Milch bekommen muß, der verſteht die
Lehre von der Begnadigung p) noch nicht, denn er iſt
ein

2, 21. Off. 6, 8. (ἀποκτεινω — νεκρ). Die göttliche Lehre iſt nach Ebr. 6, 1. die Lehre Chriſti. Vergl. 5, 14. r). 13, 7.

n) ſ. Herrn D. Carpzov S. 240. f.

o) Das γαρ bezieht ſich, wie 7, 13. o). 8, 4. u). 12, 18. g). Col. 3, 25. Anm. 61., nicht auf den nächſt vorhergehenden Satz (Ebr. 5, 12); ſondern ſo wol, als das erſtere γαρ (v. 12), auf v. 11.: „ich werde bei aller Ausführlichkeit Mühe haben (v. 11. f), die abzuhandelnde Materie für euch faßlich vorzutragen. Denn wer als ein Kind noch Mutter-Milch bekommen muß, d. i. (v. 12.) wer ſo weit zurük iſt, daß er noch an den erſten Anfangs-Gründen genug zu lernen hat; dem iſt ſtarke Speiſe noch was fremdes, der iſt noch unwiſſend in der abzuhandelnden Lehre von der Verſöhnung, und kan alſo nur durch weitläuftigen Unterricht und mit Mühe einiges davon begreiffen.„ Paulus hatte ſich bald Anfangs (1 Kor. 15, 3.) Mühe gegeben (Gal. 3, 1.) den Galatern wenigſtens das Nöthigſte von dieſer Materie ſo deutlich als möglich zu machen, und bei ſeinem zweiten Beſuche (Apg. 16, 6.) ſie auch in dieſer Erkenntniß weiter zu bringen geſucht (v. 5.). Deſto ſchimpflicher war es für ſie, daß ſie jezt wieder ins Kinderalter zurük verſezt waren, gleichſam von neuem zu Chriſten geboren (Gal. 4, 19.)) und mit Muttermilch verſehen werden mußten.

p) Hievon (v. 11. e) wird Paulus K. 7 — 10. handeln. Δικαιοσυνη hat alſo eben die Bedeutung, wie 2 Kor.

ein Kind. Hingegen für Erwachsene, die eine Fertig- 14.
keit und folglich einen geübten Verstand q) haben, daß
sie das Gute und Schlechte r) unterscheiden können,
ge-

3, 9. und λογος δικαιοσυνης ist die Lehre von der, der κατακριση entgegenstehenden, Begnadigung und Seligkeit (vergl. Ebr. 2, 3. 5, 9.), welche wir dem Hingang Christi zum Vater (Joh. 16, 10.), oder dem Eingang des, Melchisedek ähnlichen, Hohenpriesters (Ebr. 5, 10.) in sein himmlisches Heiligthum (4, 14.), kurz seiner τελειωσις (5, 9.) zu danken haben (v. 9. b). Λογος (v. 13.) und διακονια (2 Kor. 3, 9.) δικαιοσυνης ist einerlei mit λογος (5, 19.) und διακονια (v. 18.) καταλλαγης. Vergl. Diss. de sensu vocis δικαιος §. XVII. f. Eben so ist Röm. 1, 17. δικαιοσυνη so viel als Errettung (σωτηρια v. 16.) von den künftigen Strafen (v. 18. vergl. 5, 9. 1 Thess. 1, 10.), welche der Schuldige bei der Herabkunft des Richters vom Himmel (v. 10 vergl. Röm. 1, 18. und Diss. II. in Col. not. 64.) zu befürchten hat (2 Thess. 1, 7 — 9.), oder als δικαιωσις (Röm. 3, 21. vergl. v. 24. 26. 28. 30. und über den Zwek des Todes Jesu §. 19.); und 8, 10. ist δια δικαιοσυνην so viel (2 Kor. 3, 9.), als: οτι ουκ εστι κατακριμα αυτω (Röm. 8, 1.), oder: δια δικαιωσιν, womit nach 5, 1. f. Sicherheit vor göttlichen Strafen und Seligkeit verbunden ist. Der λογος δικαιοσυνης den ersten Anfangs-Gründen des göttlichen Unterrichts (Ebr. 5, 12.) entgegensteht, die doch auch ein wahrer, rechter Unterricht sind (6, 1. f.); so kan die Bedeutung (vergl. Diss de sensu vocis δικαιος, p. 7. f.) des rechten, eigentlichen Unterrichts nicht wol statt haben.

q) Αισθητηρια ist so viel als ακοαι v. 11. k.

r) Das Gute (6, 5.) ist eben der erfreuliche (2, 3.) Unter-

VI. gehört schwehre Speise. Ich will also s) die Anfangsgründe der christlichen Lehre übergehen, und mich gleich zu dem wenden t), was für die Erwachsene ist u), ohne wieder von unten anzufangen bei der Sinnesänderung und Ablegung des Bösen x), und dem

---

richt, welchen uns Gott (5, 12. 6, 5.) durch (3, 7. f). g) Christum (6, 1.) hat ertheilen lassen, besonders (5, 13. p) die Lehre Christi Matth. 20, 28. 26, 28. Joh. 3, 14—16. 6, 51. 10, 10—18.) und vergl. Ebr. 2, 3. u) seiner Apostel (Joh. 16, 7. 8. 10) von der δικαιοσυνη. Hingegen das Schlechte (vergl. 1 Kor. 15, 33. Röm. 16, 19.) sind die entgegengesezte Vorstellungen, wodurch gewisse Leute (vergl. v. 17. f. und κακοι εργαται Phil. 3, 2.) den Hebräern das Christenthum verdächtig machen, und sie zu dem äusserst verderblichen (Ebr. 6, 4—8. 10, 26—31. 4, 1. 11—13.) Abfall verleiten wollten.

s) s. 5, 11. f).

t) Vergl. den Kypke.

u) Philo nennt die stärkere Speisen (5, 14.), welche für die erwachsene sind, (πρεπουσας ανδρασιν, ανδρασιν ευπρεπεις,) öfters ΤΕΛΕΙΑΣ τροφας, im Gegensaz gegen die νηπιας και παιδικας και γαλακτωδεις τροφας (s. Herrn D. Carpzov S. 241. f.). So ist nun τελειοτης, was für τελειους (ανδρας) gehört (v. 14.), die Lehre von der Versöhnung (v. 13.), im Gegensaz gegen die Muttermilch (v. 13.), oder den ersten Unterricht Christi (6, 1.), den seine Schüler am Anfang, als Nahrung für Kinder, bekommen (5, 12).

x) Die Genitive μετανοιας, πιστεως, διδαχης sind genitivi appositionis, wodurch das tropische Wort

Glauben an Gott, bey der Lehre vom y) Tauf- 2.
fen

θεμελιον erklärt wird (ſ. 10, 32. p.) 13, 15. k). Die Sünden heiſſen hier und 9, 14. νεκρα εργα, d. i. ſchädliche Handlungen, es mag nun die Benennung von einem verunreinigenden (vergl. Matth. 15, 18—20.), todten Körper hergenommen ſeyn, deſſen Berührung aus der Geſellſchaft des Volks Gottes (vergl. Ebr. 3, 6. 4, 9.) ausſchloß (4 Moſ. 19, 13. vergl. Gal. 5, 21. Ebr. 12, 14. Off. 21, 27. 22, 15.), wie man aus Ebr. 9, 14. vermuthen könnte (v. 13. vergl. 4 Moſ. 19, 9. 11. ff.), oder es mag νεκρον dem ζων, dem, was beſeligt (Ebr. 10, 20.), entgegen ſtehen, und demnach ſo viel ſeyn, als gar nicht beſeligend, unnüz Jak. 2, 17. Anm. 75), wo dem eine μιασις (ſ. Ebr. 13, 17. Col. 4, 6. S. 32.) wäre, die etwas gewis nicht nüzliches. etwas höchſt ſchädliches anzeigt. Philo nennt die Behauptung ſündlicher und ſchädlicher Grundſäze (κακιων δογματων einen Tod, und die κακια δογματα ſelbſt ΑΥΤΑ ΚΑΙ ΘΝΗΤΑ (ſ. Carpzov S. 248.). Μετανοια απο νεκρων εργων, Sinnesänderung und Ablaſſung von (vergl. Ebr. 5, 7. Anm. 2. Apg. 8, 22. und das entgegenſtehende ις 20, 21.) Sünden, war eine der erſten Forderungen an einen Schüler Chriſti (Matth. 4, 17. Apg. 2. 38. 17, 30.), und eben ſo der Glaube an (εις, vergl. Röm. 4, 5. 24. Apg. 11, 17.) Gott, ohne welchen keine Religion ſtatt hat (Ebr. 11, 6.). Vergl. Apg. 26, 20. und Anm. 115. zu Philem. 5.

y) Wie die zwei erſte Stüke v. 1. durch und zuſammenhangen, ſo werden auch die vier lezte auf gleiche Weiſe unter einander verbunden. Das Hauptwort, von dem ſo wol βαπτισμων als die übrige Genitivi objecti (2 Kor. 5, 19. 1 Kor. 1, 18 Röm. 1, 9. vergl. v. 3. 7, 2. vergl. 3 Moſ. 7, 1. 11. Diſſ. II. in ep. ad Col. p. 9.) abhangen, iſt διδαχης.

fen z) und der Handauflegung a) und der seligen b) Todten.

z) Da von den Anfangsgründen der Lehre Christi die Rede ist (v. 1.) so muß ohne Zweifel die von ihm angeordnete Taufe verstanden werden. Die mehrere Zahl kan auf die einzelne Handlungen bezogen werden, wodurch der Befehl Christi bald an diesem, bald an jenem neuen Schüler vollzogen wurde. Ueberhaupt ist die mehrere Zahl gewöhnlich, wenn man impersonaliter spricht, der Saz mag hernach von allen gelten, oder nur von einem Theil, und sollte es auch nur ein einiger Mensch seyn (Obss. gr. p. 410. s.). So heißt Marc. 5, 35. ἐρχονται — λεγοντες, man kam — und sagte, es kam jemand, und zwar (Luc. 8, 49.) eine einzelne Person; hingegen gilt es von jedem Erblasser, wenn Ebr. 9, 17. gesagt wird: „nachdem jemand todt sey (ἐπι νεκροις), habe ein Vermächtniß Kraft.„ Eben so in unserer Stelle: „bei der Lehre, daß man (jeder Schüler Jesu) getauft werden müsse.„

a) Mit der μαρτυρια (s. die vorhergehende Anm. a) und Taufe (Anm. z) verbindet auch Petrus Apg. 2, 38. die Gaben des heil. Geistes, die man unter Auflegung der Hände erhielt (8, 17. ff. 19, 6.), deren auch die Hebräer nach ihrer Taufe (Ebr. 10, 22. Gal. 3, 27.) zur Bestätigung (Ebr. 2, 4.) der Lehre, wozu sie sich nun bekannten, theilhaftig worden waren (Ebr. 6, 4. Gal. 3, 2. 5.). Und unser Apostel selbst erwartete nach Apg. 19, 2. s. von Getauften, daß ihnen die Gabe des Geistes, oder (v. 6.) die Handauflegung nichts unbekanntes sey.

b) Der Gegensaz von ewigen Strafen vergl. Joh. 5, 29. 24. mit Matth. 25, 46.) beweiset, daß hier von einer seligen Auferstehung (vergl. Phil. 3, 11. 1) die Rede sey.

Todtenauferſtehung und den ewigen Strafen c). In 3.
Zukunft d) will ich auch das leztere e) thun, wenn
es Gottes Wille iſt f). Denn wer einmal von dem 4.

Chri- 4

---

c) Dieſe Wahrheiten gehören auch unter die Anfangsgründe des Chriſtenthums Apg. 17, 31. 10, 42. 1 Kor. 15, 13 — 19. 29. ff.

d) „Wenn ich nemlich ſelbſt zu euch komme (13, 19. 23.).„ Das Futurum ποιησομαι muß hier genau von der künftigen Zeit genommen werden. So heißt Röm. 6, 17. ητε „ihr wäret vormals, ſeyd jezt nicht mehr.„ 2 Kor. 11, 9. 12. wie ich bisher handle, will ich auch in Zukunft handeln (ποιησω). 1, 10. ηρεσατο, er hat mich vormals errettet, ρυεται, er thut es gegenwärtig, και ετι ρυσεται, er wird es auch noch in Zukunft thun. Vergl. Phil. 3, 8. Anm. s). Ebr. 6, 10. 9, 9. 12, 25. g).

e) Vergl. 7, 27. Der Sinn iſt: ich will auch die Anfangsgründe des Chriſtenthums zu ſeiner Zeit aufs neue einſchärfen.

f) „Wenn euch Gott (v. 10.), wie ich hoffe (v. 9.), vor dem Abfall vom Chriſtenthum (v. 6.) bewahrt. Denn (v. 4.) wofern es mit euch bis dahin käme, wenn ihr aus ſchwachen Anfängern im Chriſtenthum (5, 12.) vollends gar wiederum unglaubige Juden und Feinde (6, 6. 10, 29.) des Chriſtenthums würdet: ſo würde wohl nichts dabei herauskommen (6, 4.), wenn ich auch wieder unten anfangen, und euch zur Sinnesänderung bringen (v. 6. 1) vergl. v. 1.), wiederum zu Chriſten machen wollte. Gott (vergl. Röm. 1, 10. 15, 32.) würde eben daher auch eine ſolche unnüzliche Reiſe zu euch nicht zugeben, ſondern mich eher anderswo gebrauchen (Apg. 16, 6. 7. 10.).„

Christenthum belehrt ist g), wer dieß h) himmlische i) Geschenk kennen gelernt k) und die Gaben des h. Ge-
5. stes erhalten hat l), wer den erfreulichen Inhalt der göttlichen Lehre m) und die Wunder n) der neuen Ver-

---

g) Daß Bekehrung (vergl. Herrn D. Koppe bei Eph. 1, 9.) von dem Evangelium (τη αληθεια Ebr. 10, 26.) gemeint sey, ist aus dem Zusammenhang (6, 1.) klar genug.

h) Vergl. 5, 7. t)

i) Vergl. 3. 1. d)

k) „Christi Lehre nicht nur gehört (Anm. g), sondern auch nach ihrem Inhalt und Werth eingesehen und erfahren hat.„ Vergl. Herrn D. Carpzov S. 259. f. und Krebs.

l) s. v. 2. a).

m) Oder (Jer. 29, 10. 33, 14.): „die göttliche Verheissung.„ Die göttliche Lehre, die uns vom Himmel gebracht worden ist (Anm. i), oder (vergl. Ebr. 5, 14. r) die Lehre Christi hat einen viel erfreulicheren Inhalt (2, 3.), sie ist eine viel grössere (7, 19. 8, 6.) Verheissung (4, 1.), in viel vorzüglicherem Sinn ein ευαγγελιον (καλον ρημα), als es die, unter Josua (v. 8.) in Erfüllung gegangene, Verheissung war (v. 2. Jos. 21, 45. 23, 14. f.). Auch 2 Kor. 1, 20. heißt das Evangelium επαγγελια θεου εν χριστω.

n) Die Wunder (δυναμεις), welche die Hebräer und andere Zuhörer der Apostel nicht nur von den Aposteln verrichten sahen (2 Kor. 12, 12.), sondern auch selbst verrichten konnten (Gal. 3, 5. 1 Kor. 12, 10.), waren

Verfaſſung o) kennen gelernt hat, und dennoch ab. 6.

fällt

---

eine Folge der Erhöhung Chriſti (Apg. 1, 4. f. 2, 33. Joh. 16, 7. 14, 12. 7, 39.), oder des Antritts ſeines Reichs; es waren Wunder, die zu der Welt, in ſo fern ſie durch Chriſtum beherrſcht wird, zu der Welt nach dieſer neuen Einrichtung (ſ. die folg. Anm. o) gehörten. Sie waren aber eigentlich ein Vorſchmak von der herrlichen und wundervollen Beſchaffenheit des Reichs Chriſti überhaupt, eine ſichtbare Beſtätigung (Ebr. 2, 4. y). Eph. 1, 13. f.) der, von Chriſto und ſeinen Schülern gepredigten (v. 13. Ebr. 2, 3.), groſſen und wundervollen (v. 6 — 8. m) Seligkeit, welche man izt noch nicht ſehen kan v 8. n), noch glauben muß (4. 1. a). Unſer 5ter Vers erklärt demnach, warum man die Lehre Chriſti als ein himmliſches Geſchenk anzuſehen habe (6, 4), weil ſie nemlich ein καλον ρημα iſt, Seligkeit zu ihrem Hauptinnhalt hat. Eben daher werden auch die, v. 4. zugleich erwähnte, Gaben des Geiſtes izt (v. 5.) in ihrer Beziehung auf den groſſen erfreulichen Innhalt der Lehre Chriſti, als Beſtätigung der Herrlichkeit des, im Evangelium gepredigten, Reichs Chriſti betrachtet.

o) Da Paulus αιων für Welt gebraucht (1, 2. e); ſo iſt wohl μελλων ΑΙΩΝ nichts anders als η ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ η μελλουσα (2, 5.), die Welt (v. 5. c), wie ſie dem Menſchen Jeſu und ſeinen Brüdern unterworfen iſt (v. 8. m), das herrliche Reich Chriſti, welches künftig geweſen war, oder durch das, den Iſraeliten ehmals verheiſſene, Land als was künftiges abgebildet war (v. 5. d). In dieſem ſeinem Reich offenbarte Jeſus ſeine herrliche Macht, der alles unterworfen iſt, und den Antheil, welchen ſeine Brüder an ſeiner Gröſſe nehmen, durch (vergl. Joh. 14, 13. f. 12.)

fällt p); den kan man unmöglich q) wieder beſſern und zur

---

die; ſeinen Brüdern in der erſten Kirche mitgetheilte, Wunderkräften, an denen man ſchon abnehmen konnte (Ebr. 2, 9. Anm. o), daß Jeſus im Stand und Willens ſey, die Verheiſſung (χαλον ῥημα 6, 5. m), die er allen den Seinigen gegeben hat (vergl. Joh. 14, 2 — 6. 17, 20. 22. 24.), zu ſeiner Zeit zu erfüllen, ſo groß (Ebr. 2, 5. a) und wundervoll auch die verſprochene Seligkeit iſt.

p) Παραπιπτειν iſt mit αμαρτανειν 10, 26. gleichbedeutend (Weish. 12, 2. Ez. 18, 24.), und zeigt hier, wie ſonſt αμαρτανειν (Ebr. 3, 13. h), den Abfall von Gott (vergl. Ez. 14, 11. 13. 20, 27.), oder der göttlichen Lehre des Evangelii (Ebr. 6, 5. m) an.

q) Die Natur der Sache bringt es mit ſich, daß es äuſſerſt ſchwer (Marc. 10, 25. vergl. v. 27. 23. f.) ſeyn mußte, einen Menſchen, der Chriſtum bereits für den Sohn Gottes, den HErrn vom Himmil (Ebr. 6, 4. i), erkannt und die Wohlthätigkeit ſeiner Lehre erfahren hatte (v. 5. m), hierauf aber Jeſum wieder mit den Juden beſchimpfte (v. 6. t), und ſeinen Kreuzestod, den er vorher als einen Verſöhnungstod betrachtet hatte, nun mit den Feinden Jeſu für einen ſchändlichen Tod und für eine gerechte Strafe ſeiner falſchen und gottesläſterlichen Behauptungen anſah (10, 29.), der die Wundergaben des heil. Geiſtes geſehen und ſelbſt empfangen hatte (6, 4. l) v. 5. n), ſie aber nun mit den Unglaubigen wider ſeine eigene, aus Erfahrung erhaltene, beſſere Kenntnis für Betrügerey oder für das Werk eines böſen Geiſtes ausgab (10, 29.), einen Menſchen, der nach jenen Kenntniſſen und Erfahrungen zu dieſer freventlichen Behandlung Jeſu und ſeines Evangelii übergehen konnte, auf beſſere

zur Sinnesänderung bringen r), da er, zu seinem eignen Schaden s), den Sohn Gottes kreuzigt und beschimpft t)

Denn

Gesinnungen zurükzuführen. Alle Ueberzeugungen, die das Evangelium izt in ihm erst hervorbringen mußte, waren ehmals schon wirklich in ungleich höherem Maaße bei ihm da, und er wußte sie dennoch unwirksam zu machen. Uebrigens steht ανακαινιζειν für den Accusativ mit dem Infinitiv (6, 18. 10, 4.): του ανακαινιζοντα (Obss. gr. §. LXVII.) ανακαινιζειν, oder für ανακαινιζεσθαι. Vergl. 5, 12. m).

r) Durch die Bekehrung zum Christenthum (v. 4. f.) wurden die Hebräer neue Menschen ανακαινισθεντες, vergl. Tit. 3, 5. Röm. 12, 2.). Wären sie aber in ihren alten Zustand zurük getreten; so hätten sie nun wieder (παλιν) andere (neue) Menschen werden, sich zum zweitenmal bessern, wiederum von unten anfangen, und (6, 1.) zur Sinnesänderung gebracht werden müssen. Εις μετανοιαν steht für εις το γενεσθαι μετανοιαν (Diss. II. in ep. ad Colos. not. 16.)

s) Vergl. v. 8. 10, 27. 29 — 31. und den Dativus incommodi Gal. 2, 19. Röm. 13, 2. wofür Luc. 7, 30. εις εαυτους steht, wie denn überhaupt εις (ϛ) öfters ein Merkmal des Dativus ist Diss. cit. not. 11. 1 Petr. 4, 10. vergl. 1, 12.). Wiewol man das εις εαυτους Luc. 7. und eben so unser εαυτοις auch übersezen kan: so viel an ihnen ist, in Beziehung auf (Ebr. 6, 16.) sich.

t) Das leztere Wort erklärt den vorhergehenden uneigentlichen Ausdruk, dessen sich der Apostel um so schiklicher bedienen konnte, weil die Urtheile der ungläubigen Juden die Kreuzigung Jesu billigten. Vergl. Carpzov S. 263. ff. und Krebs. Unten (10, 29.) steht κατα-

7. Denn u) ein Feld, das den öfters darauf fallenden Re-
gen

καταν (verächtlich behandeln, vergl. Mich. 7, 10. Es. 28, 3. und Herrn D. Carpzov S. 479.) dafür. Vielleicht hat εσταυρωμενος auch Gal. 3, 1. einen zwar etwas milderen, aber dennoch ähnlichen Sinn: „wer hat euch bezaubert, welchen der, unter euch entehrte vergl. 2, 21. 5, 2. 4. 11.), herabgewürdigte εσταυρωμενος) Jesus Christus so deutlich von mir vor Augen gemalt würde, wie er eben durch seinen Kreuzestod die Ursache unserer Seligkeit ist (1 Kor. 1, 13. 17. ff. 2, 2. vergl. Gal. 6, 14.), ohne daß wir der Beschneidung und der im Gesetze (5. 3.) verordneten Opfer (Ebr. 7, 11. ff. 10, 1 — 18.) zu diesem Zwecke bedürften (Gal. 6, 15. 5, 2 — 6. 2, 16. ff.)?„

u) Wenn die Predigt des Evangelii und die damit verbundene göttliche Wirkungen (v. 4. f.) erwünschte Früchte bringen (v. 10. f.); so will Gott fortfahren, euch die nöthige (5, 12) Belehrungen zu ertheilen (6, 3. 1.) und euch die Wohlthätigkeit des Christenthums und die Wirkungen seines Geistes erfahren zu lassen (v. 5.), daß immer mehr Gutes bei euch zu Stand komme, und ihr endlich die verheissene Seligkeit erlanget (v. 9, 12. vergl. Jer. 17, 8.). Wenn ihr aber nach erhaltenem Regen und so vieler auf euch verwandten Arbeit, oder (Es. 44, 3. f. 1 Kor. 3, 6 — 9.) nach allen meinen Belehrungen und allen Wirkungen des Geistes Gottes (Ebr. 6, 4. f.), dennoch unglaubige Gesinnungen bei euch unterhalten (3, 12 — 14 k) und am Ende vom Christenthum abfallen (6, 6.), solche Dorn und Disteln tragen würdet, wie die, niemals gebesserte, ungläubige Juden; so würde wol nicht zu erwarten seyn, daß Gott wiederum an euch wenden würde (v. 3. f.), was er bisher an euch gewendet hat, er würde euch nimmer achten (vergl. μισθαπο 8, 9.), und die gute Eindrücke, die etwa noch von

gen einſaugt, und denen, die es auch *) noch bauen, die erwünſchten Früchte bringt, ſegnet Gott x). Trägt es aber Dornen und Diſteln, ſo achtet man es nicht, 8. und es iſt dem Fluch nahe y), daß es endlich wüſte liegen bleibt. Doch, wenn ich gleich ſo rede z), 9.

bin

---

eurem vorigen (6, 4. f.) Zuſtande übrig wären, und allenfalls einige Hoffnung zu einer zweiten Beſſerung machen könnten, würden unter dem beſtändigen vorſätzlichen Widerſtand allmälich auch vollends verloren gehen, es lieſſe ſich alſo gar keine Frucht beſſerer Geſinnungen (μετανοιας v 6.) und erwünſchter Seligkeit (v. 9. 12. vergl Apg. 11, 18. 2 Kor. 7, 10.) mehr hoffen, ſondern der traurigſte Zuſtand (vergl. Jer. 17, 6.) wäre unvermeidlich (Ebr. 10, 26 — 31.).„

*) S. Herrn Geh. Reg. R. Hezels Neuen Verſuch über den Br. an die Hebr. S. 62. f.

x) Er (vergl. Jer. 5, 24. Apg. 14, 17.) befördert ſeine Fruchtbarkeit (vergl. 1 Moſ. 27, 27.) auch fernerhin.

y) Der Fluch, dem ſich ein ſolches Feld nähert (vergl. Herrn D. Carpzov bei 8, 13. S. 380.), iſt (vergl. Jer. 44, 22. Eſ. 24, 6.) Dürre (καυσις, vergl. 5 Moſ. 29, 22. Eſ. 34, 9. Ezech. 22, 24.) oder Verwandlung in eine unfruchtbare Wüſte. Das Ende von der Annäherung zum Fluch (τε εγγυς τινος καταρας, vergl. ης Ebr. 11, 29. p) iſt alſo εις καυσιν, oder (1 Kor. 4, 3. 6, 16. Ebr. 1, 5. und Diſſ. de ſenſu vocis πληρωμα not. 3.) die Dürre ſelbſt. Will man καταρα lieber für eine Verurtheilung zur Dürre (Marc. 11, 21.) halten, ſo kan man ης auf καταρα beziehen: „die Verurtheilung lauft auf wirkliche Dürre hinaus.„

z) Paulus hatte ſo geredet, theils in Rükſicht auf die wenige Abtrünnige, die ſich wirklich unter den Hebräern fanden, und auch andere gern

bin ich von euch, meine Lieben, eines beſſern überzeugt,
10. ſo, daß ich eure Seligkeit hoffe a). Denn b) Gott
iſt

---

anſtecken, und in gleiches Verderben (Gal. 5, 10.) mit ſich ziehen wollten Ebr. 12, 15. f. Gal. 5, 7 — 12.); theils, weil die Vorſtellung (Ebr. 6, 6 — 8.) des
i, k traurigen Zuſtands eines Abtrünnigen von dem Barmherzigen Gott als ein Mittel gebraucht werden konnte 13, 22), den gröſſeren Theil der Hebräer, von welchem Paulus eines beſſeren überzeugt war (6, 9. vergl. Gal. 5, 10.), aus ſeiner Trägkeit und Muthloſigkeit (Ebr. 5, 11. ff. 6, 12. 11. i) aufzuwecken, die ungläubige Gedanken, welche ſich bei vielen eingeſchlichen hatten (3, 14. k), zu beſiegen, und eben durch dieſe Fortſchritte im Guten (6, 11.) den Abfall um ſo gewiſſer zu entfernen.

a) „Ich hoffe, ihr befindet euch noch in einem beſſeren Zuſtande (vergl. 12, 27. a) als daß ſchon die Dornen und Diſteln 6, 8. des Abfalls v. 6. zum Vorſchein kommen; in einem Zuſtande, der ſich nicht dem Fluch nähere (v. 8. y), eurer Seligkeit nicht hinderlich ſey, ſondern ſie vielmehr zur Folge habe (vergl. Kypke S. 392. zu Anfang).“

b) „Gott wird in Rükſicht (Marc. 4, 24. f.) auf die erwünſchte Früchte, die ſein Evangelium doch ſchon bei euch gebracht hat und noch bringt, euch nicht aufgeben, ſondern vielmehr durch fortgeſezte Arbeit an euch den noch übrigen, Sorge erweckenden, Mängeln (Ebr. 6, 11. 5, 11. ff.) abhelfen, und theils den gegenwärtigen Brief (6, 9. z) 13, 22.) theils die Bemühungen des Timotheus (v. 23.) und eurer eigenen Lehrer (v. 17.) zu dieſem Zwecke (v. 21. f.) ſegnen (v. 20. d) 1 Cor. 3, 6. 7.), vielleicht auch es ſo ſchicken, daß ich ſelbſt bald zu euch kommen kan. (Ebr. 6, 3.).“

iſt zu barmherzig c), als daß er dasjenige, was ihr geleiſtet habt d), beſonders e) eure Liebe zu ihm f), die ihr durch Wohlthätigkeit gegen die Seinige bewieſen habt und noch beweiſet g), vergeſſen h) ſollte. Ich 11. wünſche aber, daß ein jeder von euch den vorigen Fleiß i) auf eine zuverſichtliche, beharrliche Hoffnung verwende, damit ihr nicht müde werdet, ſondern vielmehr denen 12. nachahmet, welche durch ihr ausharrendes k) Vertrauen das, was ihnen verſprochen war, erhalten haben. Denn 13. Abraham z. B. l) that Gott ein Verſprechen, und ſchwur,

---

c) Vergl. Diſſ. de ſenſu vocis δικαιος §. III.

d) Da ihr z. B. vieles um der Wahrheit willen gelitten habt 10, 32 — 34.

e) Ich leſe mit dem ſel. Bengel und Herrn D. Griesbach τυ εργυ υμων και (vergl. Diſſ. II. in ep. ad Col. not. 98.) της αγαπης.

f) Vergl. Diſſ. cit. not. 117.

g) ſ. 10, 33. 34. t)

h) Und euch hinfort nimmer achten (v. 8.) ſollte, wie wenn ſeine bisherige Wohlthaten ganz ohne Wirkung geblieben wären.

i) Dieſer (v. 10. d) hatte nachgelaſſen (10, 35. ff. 12, 5. ff. 6, 9. z), da die im Evangelium verſprochene Seligkeit ſo lang ausblieb, und dagegen immer neues Ungemach wegen des Evangelii zu erdulden war.

k) ſ. Diſſ. I. in ep. ad Col. not. 118.

l) Unten (K. 11.) wird der Satz (10, 36. vergl. 6, 12.)

ſchwur, weil er bei keinem gröſſeren ſchwören konnte,
14. bei ſich ſelbſt m), und ſprach: „warlich n), ich
werde dir groſſe Wohlthaten erzeigen, und dir eine
15. groſſe o) Nachkommenſchaft verſchaffen,„ und dann p)
wartete Abraham gelaſſen, und erhielt, was ihm ver-
16. ſprochen war. Menſchen nemlich q) ſchwören zwar
bei einem gröſſeren, und, wenn unter ihnen etwas
auſſer Zweifel geſezt werden ſoll, ſo macht der
17. Schwur allem Streiten ein Ende r). Weil
aber

---

daß die Hebräer ſchon viele Vorgänger (vergl. 12, 1.) haben, welche auf die Erfüllung der ihnen gegebenen Verheiſſungen auch haben warten müſſen, durch mehrere Beiſpiele erläutert.

m) 1 Moſ. 22, 16. 2 Moſ. 32, 13.

n) Paulus überſezt das ב 1 Moſ. 22, 17. mit den 70. durch warlich (vergl. *Raphelii* Annott. ex Xenoph. & Herod.). Die Bedeutung iſt auch wirklich dem Inhalt der Stelle angemeſſen, und dem Sprachgebrauch nicht zuwider (Obſſ. gr. p. 348. ſ.).

o) Vergl. Obſſ. gr. p. 315. ſs. und 1 Moſ. 17, 2, 6. wo auch σε für τῳ σπερμα σου (22, 17.) ſteht, wie bei Paulus (vergl. 1 Moſ. 17, 20. 28, 3. 48, 4.).

p) Vergl. *Raphelii* Annott. ex Arian. ad 1 Cor. 11, 28. & ex Χωρ. & Polyb ad Act. XX. 11. und Herr D. Koppe bei Röm. 11, 26. S. 249. S. auch Apg. 7, 8. 17, 33.

q) Vergl. Matth. 3, 3. Röm. 12, 3. und Ebr. 7, 1.

r) Wörtlich: „in Rükſicht auf Diſſ. II. in ep. ad Col. not. 89.) Beſtätigung, oder, wenn es auf Beſtätigung einer Sache ankommt, macht in Beziehung auf (Ebr. 4, 2. c) die Menſchen, oder, bei ihnen, der Schwur allem Widerſpruch ein Ende.„

aber s) Gott denen, die die versprochene Seligkeit t) erhalten sollen, die Unabänderlichkeit seines Willens

recht

s) Da ω, meines Wissens, die Bedeutung von also anderwärts nicht hat; so bleibe ich bei der erweißlichen (2, 18. y) Bedeutung, und betrachte demnach unsere Stelle nicht als Folgerung aus dem vorhergehenden 16ten Vers, von welchem sie vielmehr den Gegensaz auszumachen scheint, wo jedoch das auf das obige zwar (v. 16.) sich beziehende aber weggelassen ist, wie 12, 9. i). 3, 5. x). „Menschen, deren Wahrhaftigkeit öfters so vielem Zweifel unterworfen ist, pflegen sie zwar durch den Schwur bei einem Höheren, der die, Menschen verborgene, Unwahrheit bemerken und bestrafen kan, ausser Zweifel zu sezen„, oder, welches im Grunde einerlei und in den Worten des 16ten Verses enthalten ist, „Gott, der nicht lügen (v. 18.), und auch keinen grössern Zeugen seiner Wahrhaftigkeit auffordern kan (v. 13.), hat zwar nicht nöthig, seine Zusagen durch einen Schwur zu bestätigen; weil er aber die Unabänderlichkeit seines Vorsazes überflüßig darthun wollte, schwur er dennoch (v. 17.), damit wir durch zwei Stüke, die nicht trügen können, durch das Versprechen selbst und den Schwur, desto stärker beruhigt werden möchten (v. 18.).

t) Daß diese (4, 1. f. 9, 15. 10, 36. 11, 39.) Verheissung gemeint sey, erhellt theils aus dem vorhergehenden, wo des beharrlichen Zutrauens auf andere Verheissungen blos zur Ermunterung des Zutrauens auf das Versprechen einer künftigen Seligkeit (6, 11. 9.) gedacht wurde (v. 12 — 15.), theils auch aus dem nachfolgenden, wo von der den Hebräern bevorstehenden (v. 18.) Seligkeit im himmlischen Heiligthum (v. 19.) bei Jesu (v. 20.), die Rede ist.

recht überflüßig darthun wollte u), entschied x)
18. er durch einen Schwur y), damit wir durch zween unwandelbare Gründe, wobei an Seiten Gottes kein Betrug möglich ist, eine starke Beruhigung haben; wir, die wir unsere Zuflucht zur Hoffnung
19. der versprochenen Seligkeit nehmen z). Diese Hoffnung

u) Βουλόμενος steht für ἐβουλήθη. Vergl. (Luc. 6, 13.) Apg. 24, 23. Röm. 9, 22. (Diss. II. in ep. ad Col. not. 165.) 1 Thess. 2, 6. 11. f. und Ebr. 7, 2. i).

x) Wenn menschliche Streitigkeiten durch einen Schwur entschieden werden (v. 16.), so wird der Höhere, der allwissend und allmächtig ist, gleichsam zum Schiedsrichter (μεσίτευσεν, vergl. den Josephus bei Krebs S. 376.) zwischen der bejahenden und widersprechenden Parthei aufgefordert. Weil nun Gott keinen Höheren zum Schiedsrichter zwischen ihm (dem Versprechenden) und zwischen dem widersprechenden oder zweifelnden Unglauben auffordern konnte (v. 13.); so that er wenigstens, was allein noch, zum Ueberfluß, geschehen konnte; er beschwur sein Versprechen bei sich selbst.

y) Ohne Zweifel hat Paulus die, oben (5, 6.) angeführte, Stelle im Sinn, auf welche er nun gleich (5, 20.) zurükkommen (5, 10. c), und die er K. 7. umständlich erläutern wird. Indem Gott Christo das Priesterthum zugeschworen hat (v. 20. f.), schwur er uns Menschen (5, 1. u) die Seligkeit zu (7, 24. f. 2. l). 5, 9. b), machte er uns die erfreulichste Hoffnung (6, 18. vergl. 7, 19. e).

z) Unter dem Sturm der Verfolgungen (2, 18. b). 4, 15. p) sollten die Hebräer ihre Zuflucht zu dem Anker (6, 19.) der Hoffnung (v. 11.), oder, welches einerlei ist, da

nung b) iſt gleichſam ein ſtarker und feſter Anker unſrer Seele.

zu nehmen, daß ſie ſich an die verſprochene Seligkeit halten, oder (vergl. Kypke bei Marc. 7, 3.) ihr immer eingedenk ſeyen, ſie nicht gering ſchäzen und bezweifen, die Hoffnung derſelben nicht aufgeben (Ebr. 2, 3. 10, 35.). Das Wort προκειμενη beweiſet, daß ελπις hier die, den Ueberwindern (12, 1.) vorgehaltene (vergl. Krebs und Löſner bei 6, 18.), Belohnung (10, 35.), die zu hoffende oder verſprochene Freude (12, 2.) und Seligkeit iſt. Vergl. Col. 1, 5. Anm. 6.

a) Das Wort ελπιδα, deſſen Stelle das ην vertritt, bedeutet hier nicht den Gegenſtand der Hoffnung, den das vorhergehende ελπιδος v. 18. anzeigte (Anm. 2), ſondern etwas anderes (Obſſ. gr. p. 427.) — die Hoffnung ſelbſt. Eben ſo wird Röm. 8, 24. ελπις in gedoppelter Bedeutung genommen, und zuerſt die Hoffnung (ελπιδι), hernach aber die gehoffte Sache, der Gegenſtand der Hoffnung angezeigt: „wenn man die gehoffte Sache ſieht, ſo iſt ſie nimmer Gegenſtand der Hoffnung.“ (vergl. Diſſ. de ſenſu vocis δικαιος not. 54.). Oder, um auch Beiſpiele von Pronominibus zu geben, welche ſich auf ein gewiſſes Wort ſo beziehen, daß es nun in einer anderen Bedeutung gedacht werden muß, berufe ich mich auf Matth. 10, 12. wo αυτην ſich auf οικιαν bezieht, das vorhin ein Gebäude bezeichnete, izt aber von den Einwohnern des Hauſes verſtanden wird (vergl. Luc. 10, 7. Apg. 8, 5. 2 Kor. 2, 13. αυτους). Gal. 1, 23. iſt την πιστιν von der Lehre des Evangelii (1 Tim. 4, 6. Apg. 6, 7. Röm. 1, 5.), ην aber (vergl. Gal. 1, 13. Apg. 9, 21.) von den Bekennern des Evangelii (den πιστευουσι) zu verſtehen. Eben ſo bedeutet das Wort ελπιδα, inſofern es in dem, auf ην Ebr. 6, 19. ſich beziehenden, Participium κατεχουσην ent-

Seele. Auch bis hinter den Vorhang b) dringt sie,
20. wohin Jesus zu unsrem Besten c) vorausgegangen d) ist, der auf ewig Hoherpriester nach Art des Melchisedek geworden ist.

VII. Dieser Melchisedek nemlich e), — ein König in Salem, ein Priester Gottes, des Allerhöchsten, der dem Abraham bei seiner Zurükkunft von dem über gewisse f) Könige erhaltenen Sieg entgegen gieng, und
2. ihm den Segen gab, welchem Abraham auch den Zehenten

---

halten ist, denjenigen, der die Hoffnung hat. Dieser (ο ελπιζων αχρι τελους) soll Jesu nach (v. 20. d) in den Himmel kommen, oder das, was ihm versprochen war, und was er gehofft hat (v. 17. t) v. 18. z), wirklich erlangen (v. 12. 15.). Dafür sagt Paulus: ἡ (ελπις) και εισερχεται εις u. s. w. (Die Hoffnung geht selbst (so gar) ins Allerheiligste).

b) Ins Allerheiligste (2 Mos. 26, 33. 3 Mos. 16, 2. 12. Ebr. 9, 3. 7.), den Himmel (v. 12. 24. 8, 1. f. 4, 14. m).

c) 7, 25. 4, 16. Anm. s. t).

d) Ebr. 10, 20. d). 2 Kor. 5, 8. Phil. 1, 23. 1 Thess. 4, 17. Joh. 12, 26. 14, 2. f. 17, 20. 24.

e) s. Avg. 13, 27. und den Raphelius (ex Herodot.) und Krebs bei Matth. 1, 18. Paulus erläutert nun die so eben (Ebr. 6, 20.) aus 5, 10. 6. wiederholte Worte umständlich (6, 17. y).

f) Vergl. τα Luc. 18, 15. und Obss. gr. p. 125. Uebrigens könnte man auch übersezen: jene, aus 1 Mos. 14, 17. 1. 5. 9. bekannte, Könige. (Obss. gr. p. 122).

henten von allem g) entrichtete h) — heißt in der Ueberſezung i) ein gerechter k) König, dann aber war er auch König in Salem, das heißt, ein Heilbringender l) König. Er hat m) keinen Va- 3.
ter, keine Mutter, kein Geſchlechtregiſter, er hat weder Anfang noch Ende des Lebens. Denn n) er iſt dem Sohn Gottes ähnlich gemacht worden o), der

g) „Was er nemlich von dem Schlachtfeld mitbrachte„, oder (ſ. Herrn D. Carpzov S. 307.) „von der ganzen Beute (ακροθινιων, ſ. Kypke bei v. 4.)„.

h) Alles obige (v. 1. f.) iſt aus 1 Moſ. 14, 18. 17. 19. f. genommen.

i) Ερμηνευομενος (nemlich ιστι) ſteht für ερμηνευεται (5, 2. b). 8, 10. a).

k) Von dem Sohn Gottes (v. 3.) ſiehe 1, 8. f.

l) Wie ο θεος της ειρηνης Gott als Urheber des Heils (13, 20. z). Phil. 4, 9. d), θεος παρακλησεως 2 Kor. 1, 3. Gott als Urheber des Troſtes v. 4. bezeichnet: ſo iſt βασιλευς ειρηνης (שָׁלֵם, ſ. Diſſ. de ſenſu hiſtor. not. 195.) ein König, der Urheber der Seligkeit iſt. Die Anwendung auf den Sohn Gottes ſ. Ebr. 5, 9. 10. 2, 10. 6, 17. y).

m) In der oben (v. 1. f.) beigebrachten Nachricht Moſis. Vergl. v. 8. d).

n) ſ. 13, 4. r). Vergl. den Raphelius ex Xenoph. bei 1 Theſſ. 2, 16. ex Herod. bei Marc. 16, 8. und S. 677. Kypke bei 1 Kor. 4, 4. S. 195.

o) In der Erzählung Moſis (vergl. Anm. m). Aus der Stelle des 110ten Pſalmen (Ebr. 5, 6.), welche Paulus

erklärt (7, 1. e), und worinn der Sohn Gottes als beständiger Priester beschrieben wird, ist einmal gewis, daß Melchisedek mit dem Sohn Gottes in Vergleichung gesezt und als ein Bild Christi betrachtet wird (5, 6. 1). Diese Aehnlichkeit entwickelt nun der Apostel, und belehrt uns, daß nach der Absicht des Geistes Christi, der in ihm und in David (1 Petr. 1, 11.) war, auch die Benennungen des Melchisedek mit zu den bezeichnenden Zügen des Bildes gehören (s Anm. k. 1), und daß Gott, dem seine, Ps. 110, 4. erklärte, Absicht auch zu Mosis Zeiten nicht unbekannt war (Apg. 15, 18.), schon die Beschreibung der Geschichte des Melchisedek (1 Mos. 14.) so eingeleitet habe, wie sie der Absicht, ein Gemälde Christi zu entwerfen, am besten entsprach. Um den Melchisedek dem Sohne Gottes ähnlich zu machen, dessen Recht zum Priesterthum sich nicht auf priesterliche Abstammung gründet (Ebr. 7, 13. f.), wird die, bei Priestern sonst so wichtige (s. Herrn D. Carpzov S. 301. f.), Genealogie in der Nachricht von Melchisedek gar nicht berührt, so wie auch weder seiner Geburt noch seines Todes und Nachfolgers gedacht ist, weil der Sohn Gottes, dessen Geschichte die Erzälung von Melchisedek abbilden sollte, in Rüksicht auf seine höhere Natur keinen Anfang des Lebens hat (1, 2. 10.), und eben wegen der Verbindung des Menschen Jesu mit dem ewig Lebenden (v. 11. f. 8.) nun auch als Mensch desto fähiger ist, ein ewiges Priesterthum mit uneingeschränkter Wirksamkeit zu verwalten (7, 16. 24. ff.). Was Melchisedeks Geschichte selbst nicht abbilden konnte, das gibt die Art ihrer Beschreibung zu erkennen, wenn einmal vorausgesezt wird, daß die Beschreibung mit Rüksicht auf den Sohn Gottes abgefaßt sey, und daß die Bestimmungsgründe, warum etwas, das, Melchisedek und sein Priesterthum an und für sich betrachtet, allerdings merkwürdig gewesen wäre, schlechthin übergangen ist, in der

der p) für beſtändig Prieſter bleibt. Bedenket nun die 4.
Gröſſe desjenigen q), dem ſo gar r) unſer Stamm-
vater, Abraham, den Zehnten von der Beute gab.
Die Prieſter aus den Nachkommen Levi haben zwar 5.
des (Moſaiſchen) Geſetzes Befehl s), von dem Volke,
das heißt, von ihren Brüdern den Zehnten zu nehmen,
unerachtet dieſe Abrahams leibliche Nachkommen t) ſind.

Der

Geſchichte des Sohns Gottes zu ſuchen ſeyen, zu deren Abbildung jene ungleichartige Umſtände keine Züge abgeben konnten. Daß auch Geſchichten zu Symbolen anderer Thatſachen gebraucht wurden, zeigt Stäudlin Neue Beiträge zur Erl. der bibl. Propheten, S. 162. ff. an Jer. 32. S. 168. ff. an Jer. 35. S. 205. ff. an Ez. 24, 15. ff.

p) Μαει ſteht für ος μενει oder μενοντι. Vergl. Apg. 10, 3. (ειδεν für ος ειδεν oder ιδων), Kol. 1. 26. Anm. 51. und Jac. *Cappelli* Obſſ. in N. T. p. 172. So ſteht auch 1 Kor. 7, 37. εχει für εχων. „Wer den reiflich überlegten Entſchluß gefaßt hat (vergl. Kypke), weil er nicht (durch die Umſtände ſeiner Tochter v. 9.) genöthigt iſt, ſie zu verheurathen (μη θελει αυτω γαμηθηναι v. 36.), ſondern in Abſicht auf (v. 1. 8, 1.) ſeinen Entſchluß (ſie ledig zu laſſen) völlige Freiheit hat, wer nun (bei dieſen Umſtänden) beſchloſſen hat, ſeine Tochter (την ἑαυτου παρθενον, ſ. Kypke bei 7, 36.) ledig (παρθενον, denn diß muß wiederholt werden, wie Röm. 3, 29. θεος, vergl. Obſſ. gr. p. 405. f.) zu behalten, der thut wohl.„

q) Des Melchiſedek, wovon ſich der weitere Schluß auf die Gröſſe (8, 1. 4, 14. 10, 21.) des Prieſters (6, 20.) machen läßt, von welchem Melchiſedek nur ein Bild war (7, 3. 0)

r) Vergl. 1, 6. t) Jak. 2, 23. Anm. 90. und Joh. 8, 52. f.

s) 4 Moſ. 18, 21. ff.

t) Und in ſo ferne angeſehen ſind (Röm. 9, 5. 11, 28.

6. Derjenige hingegen, der nicht von den Nachkommen Levi abſtammte, nahm von Abraham den Zehnten, und gab dem den Segen, der die groſſe u) Verheiſſung x) 7. bereits erhalten hatte y). Auſſer allem Zweifel z) aber

---

Matth. 3, 9.). Aber noch viel gröſſer (Anm. r) iſt doch der Stammvater (ὁ πατριαρχης Ebr. 7, 4.), um deſſentwillen die Nachkommen (καρπος της οσφυος Apg. 2, 30. Ebr. 13, 15. k) in Achtung ſtehen. Und von dieſem ſelbſt — nicht blos von ſeinen Nachkommen — erhielt Melchiſedek den Zehnten (7, 6. y).

u) Vergl. Notit. hiſt. epp. ad Cor. interpretationi ſervientes not. 140.

x) Die eben damals, als das Moſaiſche Geſez und mit demſelben der Befehl wegen des Zehnten v. 5. Anm. s. gegeben wurde, an den Nachkommen Abrahams durch ihre Einführung in das Land, in welchem den Leviten der Zehnte ſtatt aller liegenden Güter angewieſen wurde, in Erfüllung gehen ſollte. Vergl. 11, 13. Auch Apg. 7, 17. heißt dieſe (v. 5. 7.) Verheiſſung κατ' εξοχην: η επαγγελια, ην ωμοσεν ο θεος τω αβρααμ.

y) 1 Moſ. 12, 7. 13, 14. ff. Offenbar iſt derjenige, um deſſentwillen den Nachkommen Abrahams ſo viel Gutes verſprochen war, der die Verheiſſung eigentlich bekommen hatte, bei weitem gröſſer als diejenige, welche von ihren, um Abrahams willen erhaltenen, Gütern den Zehnten an die Leviten abgeben mußten. Aber von jenem ſelbſt nahm Melchiſedek den Zehnten, jenen ſegnete er prieſterlich.

z) Es iſt hier nicht von jedem Seegenswunſche, ſondern von einem ſolchen die Rede, der von Amts wegen,

aber giebt der a) Gröſſere dem Geringern den Se-
gen. Ferner bekommen hier b) Menſchen den Zehn- 8.
ten, von deren Tode c) die Rede iſt d); dort

---

mit einem gewiſſen Anſehen, von einem Prieſter (v. 1.), Vater, Lehrer u. ſ. w. ertheilt wird. S. Herrn Ritter Michaelis Anm. 145. und des ſel. Cramers Erkl. des Br. an die Ebr. Th. 2. S. 51. Ueberhaupt muß man ſich erinnern (v. 3. 6), daß Paulus die moſaiſche Erzählung von dem Melchiſedek als ein abſichtliches Bild Chriſti anſieht, und daher auch die Nachrichten von dem Segen- und Zehnten-Geben (v. 1. f.) ſo gut, als die Benennungen des Melchiſedek (v. 2.), aus dem Geſichtspunkt betrachtet, daß dieſe Umſtände nebſt dem Geſchlechtsregiſter, der Geburt und dem Tode des Melchiſedek (v. 3 8.) würden weggelaſſen worden ſeyn, wenn ſie keine Züge des zu entwerfenden Bildes hätten abgeben können.

a) Vergl. 2, 9. Anm. s).

b) In der, v. 5. Anm. s) erwähnten, Vorſchrift des Moſaiſchen Geſezes.

c) Eben in jener (Anm. b) Vorſchrift (4 Moſ. 18, 32.). Vergl. auch des Herrn Ritter Michaelis Paraphr. unſeres 8ten Verſes.

d) Wie man Worte, die eigentlich von der Handlung ſelbſt gewöhnlich ſind, zuweilen auch von denen gebraucht, welche von der bezeichneten Handlung ſprechen oder ſchreiben (ſ. Obſſ. gr. p. 24. und Herrn Prof. Löſner bei Apg. 10, 15.): ſo können Ausdrücke, die einen gewiſſen Zuſtand anzeigen, z. B. ἀποθνήσκοντες, zuweilen auch die Beſchreibung oder Erwähnung eines ſolchen Zuſtandes bezeichnen. So ſagen die Araber: „er hat keinen Vater„, ſtatt: „er hat in dem Mün-

dort e) hingegen (bekommt ihn) der, von welchem
9. nur f) gemeldet wird, daß er lebe. Und ſo gar die
Leviten, die den Zehnten bekommen, haben, ſo zu
10. ſagen, in Abrahams Perſon den Zehnten gegeben. Denn
ſie lagen (noch unentwickelt) in dem Samen g) unſe-
res Stammvaters, da ihm Melchiſedek entgegen gieng.
11. Käme man nun durch das levitiſche h) Prieſterthum
zum

---

de der Leute, in ihren Geſprächen keinen Vater, man ſpricht nicht von ſeinem Vater, man nennt ihn nicht, d. i. der Sohn iſt ſo berühmt, daß ſeines Vaters nimmer gedacht wird.„ S. Herrn Ritter Michaelis Anm. 142. S. 204. und zu 1 Sam. 10, 12. Vergl. oben v. 3. m), unten 10, 5. y).

e) In der, v. 1. 4. angeführten, Nachricht Moſis.

f) Vergl. 7, 27. a) und Notit. hiſtor. epp. ad Cor. not. 113.

g) S. Herrn D. Carpzov S. 311. und unten 13, 15. k).

h) Bisher hat der Apoſtel zur Erläuterung der Worte: nach Art des Melchiſedek (5, 6. 6, 20.), die Aehnlichkeit zwiſchen Chriſto und Melchiſedek entwikelt (7, 1 — 10), oder die Spuren von der königlichen Würde des Meßias und der Beſchaffenheit ſeiner Regierung (v. 2.), von der ganz neuen und ihm allein eigenen Verfaſſung ſeines Prieſterthums (v. 3.) und von ſeiner Gröſſe überhaupt (v. 4. 4) in der moſaiſchen Erzählung von dem Melchiſedek (v. 1. f.) aufgeſucht. Nun (v. 11 — 14.) nimmt er aus der, bei unſerem Kap. zum Grunde liegenden, Stelle des 110ten Pſalmen das Wort Prieſter (5, 6.) vor ſich, um zu zeigen, daß hier ein Prieſter aufgeſtellt werde, der nicht levitiſcher Prieſter ſey (7, 11. 14.), und alſo das, was er in dem genannten

zum Zwek i) denn an dieſes iſt ja das Volk durchs

Geſez

Pſalmen heißt — nemlich ein Prieſter — nach dem moſaiſchen Geſeze nicht habe werden können (v 11. k.) 13. 14.), welches alſo aufgehoben ſeyn müſſe (v. 12. vergl. 18. f.)

i) Wenn der mit τελειειν verbundene Accuſativus nicht ein Name des zu Ende gebrachten Geſchäfts (Joh. 4, 34. 17, 4.), ſondern des Gegenſtands der Bearbeitung iſt; ſo heißt das Zeitwort: mit etwas fertig werden, ſo viel, als: ſeine Arbeit an etwas vollenden, ſeine Abſicht an etwas erreichen. Nun kan der Zwek der Arbeit entweder Hervorbringung der Sache ſelbſt, oder nur Veränderung einer gewiſſen Beſchaffenheit (vergl. Ez. 27, 4.) oder Beziehung der bearbeiteten Sache ſeyn. Im erſten Fall bedeutet τελειειν die Sache zu Stande bringen (2 Chron. 8, 16.) Im lezten Fall heißt es die beſtimmte Beſchäftigung mit der Sache, die Arbeit an der Sache (vergl. 1 Kön. 7, 22.) vollenden, mit der Sache fertig werden, in ſo fern man ſich mit ihr zu thun machte, ſeinen Zwek in Abſicht auf ſie erreicht haben, wie z. B. διαπλευειν την χερσον (ſ. den Joſephus bei Krebs S. 30. über Matth. 10, 23.), τελειν τας πολεις (Matth. 10, 23.) nicht heißt: die Wüſte, oder die Städte zu Stande gebracht, ſondern ſeine Beſchäftigung in Abſicht auf die Wüſte oder Städte vollendet haben. Je nachdem nun der Zwek der Beſchäftigung verſchieden iſt, bekommt auch das Wort vollenden eine verſchiedene Bedeutung. Wenn z. B. der Zwek war, die Sache, worauf man ſeine Bemühung gerichtet hat, zu durchreiſen, ſo heißt διαπλευειν, τελειν τινα τοπον, die Gegend durchreiſet haben. So ſagt Ovid: mare & terras *conſumere*, damit fertig werden, See und Land durchreiſen. Gieng die Abſicht auf Zerſtörung, ſo heißt τελειειν τι mit der Sache oder mit ihrer Zerſtörung fertig gewor-

den seyn, sie aufgerieben haben (1 Kön. 14, 10. vergl. Neue Apol. der Off. S. 315.). So mag auch das τελειωμαι Luc. 13, 32. so viel seyn, als: man wird mit mir fertig werden, die Absicht (v. 31.) der Feinde, mich aus dem Weg zu räumen, wird erreicht seyn, man wird die dahin (auf man απολεσθαι v. 33.) zielende Bemühungen vollendet haben. War der Zwek, jemand bei seinem Aufenthalt auf der Erde, auf das künftige Leben zuzubereiten, so heißt τελειον τινα, diese Absicht an jemand ausgeführt, seine Erziehung für die künftige Welt vollendet, ihn an das erwünschte Ziel dieses Lebens gebracht haben, und τελειωθηναι (Weish. 4, 13.) ist so viel als δρομον τελεσαι (2 Tim. 4, 7.), das erwünschte Ziel dieses Lebens erreicht haben, wo denn das Wort τελειωθαι zugleich die am Ziel der irrdischen Laufbahn erfolgende (v. 8.) Zuerkennung der Belohnung um so eher mit begreifen kan (Ebr. 12, 23), weil das Wort τελειον auch so viel ist, als jemand für Sieger auf dem Kampfplaz (2 Tim. 4, 7.), oder für einen τελειον, der mit dem Weltlauf fertig sey und seinen Zwek dabei erreicht, also die Laufbahn rühmlich zurük gelegt und den Siegeskranz verdient habe (s. Herrn Prof. Lösner bei Phil. 3, 15.), erklären (vergl. Phil. 3, 12. p), so, wie (vergl. Jak. 2, 22. Anm. 88.) δικαιουν heißt, jemand für gerecht und straffrei erklären (vergl Diss. de sensu vocis δικαιος §. XX. ss.). Da jene Erklärung auch thätig seyn oder durch die wirkliche Ertheilung des Siegeskranzes geschehen kan, so ist τελειουν zuweilen auch so viel, als: jemand durch wirklich ertheilte Belohnungen (vergl. Lösner bei Phil. 3, 12.) für einen Ueberwinder erklären, ihn also nicht nur an das Ziel seiner irrdischen Laufbahn gebracht haben, sondern ihm auch den Lohn der Sieger ertheilen (Ebr. 12, 2. 11, 40. 2, 10. y). 5, 9. z). Wird τελειουσθαι τινα bei Versöhnopfern gebraucht (10.

Geſez gebunden k) — warum ſollte denn noch ein

frem-

---

1. 14. 9, 9.), ſo heißt es: den Zwek des Opferns an jemand erreichen, die Verſöhnung deſſen, für welchen man opfert, zu Stande gebracht haben, in Abſicht dieſer Perſon mit dem Geſchäfte der Verſöhnung fertig ſeyn, ihr völlige Vergebung zuwege gebracht haben. Eben ſo iſt nun auch in unſerer Stelle (7, 11.) und v. 19. durch die τελειωσις Erreichung des Zweks des Prieſterthums, oder Verſöhnung durch Opfer und überhaupt Berichtigung der Angelegenheiten des Volks bei Gott (5, 1. 8, 3.) zu verſtehen: „geſchehe durch das levitiſche Prieſterthum eine τελειωσις, nemlich τε λαε, würde an dem Volk, das 7, 11. unmittelbar hernach genannt wird, durch das levitiſche Prieſterthum der Zwek des Prieſterthums erreicht, würde das Volk völlig verſöhnt, und zu einem guten Vertrauen zu Gott in allen Angelegenheiten berechtigt; ſo bedürfte es keines anderen Prieſters, der uns erſt einen zuverſichtlichen Zutritt zu Gott (v. 19.) durch ein viel beſſeres Opfer (10, 19. 14.), als die levitiſche waren (v. 1—4.), verſchaffen ſollte.„

k) „Das Volk kan alſo nach dem Geſez (vergl. v. 19.) nur durch levitiſche Prieſter beſorgt werden. Was ein nicht levitiſcher v. 13. f. oder fremder (ετερος v. 11. 15. זר 2 Moſ. 30, 9. αλλογενης v. 33. 29, 33. 3 Moſ. 22, 12. vgl. Krebs bei Apg. 7, 18.) Prieſter zu Stande bringt, das iſt denn nicht nach dem moſaiſchen Geſez zu Stande gebracht (Ebr. 7, 12.). „Νομοθετειν heißt überhaupt etwas vorſchreiben, feſtſezen, beſonders aber eine geſezliche Vorſchrift machen. In jenem weitläuftigeren Sinn gebrauchen es Paulus 8, 6. die Fragmente des Aelianus (unter dem Wort ημισεια §. 2. Opp. T. I. p. 331. ed. Dresd. & Lipſ. 1746.) und die 70, die das hebr. דרש öfters

durch νομοθετειν überſetzen. Die engere und gewöhnlichere Bedeutung iſt in unſerer Stelle anzutreffen. In einem Sinn ſo wol als dem andern wird die Perſon, für welche die Vorſchrift gemacht wird, gewöhnlich im Dativ (vergl. den Demoſthenes p. 1286. ex ed. *Reiskii*, und die 70. 2 Moſ. 24, 12. Pſ 25, 12.), und die Sache, welche vorgeſchrieben oder gelehrt wird, im Accuſativ (Pſ. 119, 33.), oder, wenn das Paßivum des Zeitworts gebraucht wird, im Nominativ, und endlich die Sachen, worüber gewiſſe Vorſchriften ertheilt werden, im Genitiv mit περι geſezt. So ſagt Philo (de caritate p. 701.): ἁ περι εκαστων νομοθετησε, dasjenige, was Moſes in Abſicht auf jede Gattung (Menſchen, Thiere, Pflanzen) geſezlich verordnet hat, und τα περι θεων νομοθετηματα ſind die feſtgeſezte Punkte, oder die Geſeze von den Göttern (ſ. Rypke bei Röm. 9, 4.). Eben ſo ſchreibt Paulus Ebr. 8, 6. η διαθηκη (im Nominativ) νενομοθετηται. Demnach müßte es in unſerer Stelle heiſſen: τω λαω αυτη (vergl. 5 Moſ. 17, 10.) oder περι αυτης (vergl. den Philo bei Carpzov S. 301. n. II.) νενομοθετηται. Weil aber die 70. auch ſagen νομοθετειν TINA (Pſ. 119, 33. 104. 25, 8. 27, 11.); ſo konnte es auch heiſſen: ὁ λαος νενομοθετηται. Und da επι öfters den Inhalt des Vertrags oder überhaupt der Verfügung anzeigt, wie z B. Ebr. 8, 6. ein Bündnis verſtanden wird, das ſo geſchloſſen oder abgefaßt wird (νενομοθετηται, vergl. *Ernſti* Clav. Ciceron. in Indice Legum gleich zu Anfang), daß dadurch vorzüglichere Verheiſſungen feſtgeſezt werden (vergl. die von Elsner bei 7, 11. S. 352. angeführte Stellen des Xenophon); ſo konnte der Ausdruk: ὁ λαος επ' αυτη νενομοθετηται, allerdings den Sinn haben: dem Volk wurde das Geſez ſo gegeben, daß es ein levitiſches Prieſterthum haben ſollte, oder: das levitiſche Prieſterthum wurde ihm zum Geſez gemacht.

fremder Prieſter nach Art des Melchiſedek auftreten? Warum ſoll er nicht Prieſter nach Art des Aaron heiſſen? Es muß nemlich l), wenn das Prieſterthum verändert m) wird, nothwendig auch das Geſez n) verändert werden. Aber o) derjenige, von dem unſere 13. Stelle

---

l) Vergl. 6, 16. q) 4, 3. e).

m) ſ. Krebs bei dieſer Stelle.

n) Welches keine andere, als levitiſche, Prieſter zugibt (v. 11. k).

o) So wol der 12te als der 12te Vers bezieht ſich auf v. 11. Dort wurde geſagt, 1) daß das Geſez keinen andern Prieſter, als aus dem Stamm Levi erkenne (v. 11. k), 2) daß Gott Pſ. 110, 4. einen Prieſter nach Art des Melchiſedek verordne, der ſo wenig, als Melchiſedek, aus dem Stamm Levi ſeyn müſſe. Jenes (n. 1.) wurde v. 12. durch eine daraus abgeleitete Folgerung weiter ausgeführt. Dieſes (n. 2.) wird v. 13. f. aus der Geſchichte deſſen beſtätiget, von welchem der 110 Pſ. handelt (Ebr. 5, 5. k). Die Geſchichte des Meßias hat wirklich gezeigt, was der 110 Pſ. zum voraus erklärt hat, daß Gott bei demjenigen, den er (Ebr. 5, 4—6. 7, 21.) jezt eben ſo wol, als vormals den Aaron, zum Prieſter ernennt habe, nicht auf ſeine Abſtammung (7, 6. 3. o), und alſo nicht auf das, eine beſtimmte Abkunft (v. 16.) — von Levi (v. 11. k). 13. f.) — erfordernde, Moſaiſche Geſez geſehen habe. Da alſo der 13te Vers nicht die nächſtvorhergehende (v. 12.) Folgerung, ſondern die Vorausſezung (Anm. m) aus v. 11., erläutert, und er ſich demnach, wie v. 12., auf v. 11. bezieht; ſo kan das γαρ hier durch aber überſezt werden (5, 13. a).

Stelle handelt, iſt aus einem ganz andern Stamme, aus welchem niemand jemals Prieſterdienſte thun p) durf-
14. te q), wie es denn am Tage liegt, daß unſer HErr aus dem Stamme Juda entſproſſen iſt, von *) welchem Stamme Moſes nichts in Anſehung des Prieſterthums
15. verordnet hat. Und noch viel unläugbarer wird die Sache r), da s) ein fremder, dem Melchiſedek ähn-
16. licher, Prieſter auftritt, welcher es nicht nach dem Geſetze oder t) nach einer Verordnung, die ſchwache Men-

---

p) Sich mit dem Altar beſchäfftigen (προσεχειν, vergl. *Raphelii* Annot. ex Herod.) wird auch 1 Kor. 9, 13. (wo das προσεδρευειν ebenfalls ſo viel iſt, als ſein Geſchäfft bei dem Altar haben, vergl. Kypke S. 213.) als Beſchreibung des Prieſterdienſts gebraucht.

q) f. 5, 4. e). 8, 4, d). 9, 6. r).

*) Vergl. Apg. 2, 25. Obſſ. gr. p. 285. Eph. 5, 32.

r) Daß nemlich das levitiſche Prieſterthum und folglich auch das Geſetz eine gänzliche Veränderung leiden ſolle v. 12. vergl. v. 18. z). Wenn der Prieſter, der es nach Moſis Geſetz nicht ſeyn kan (v. 13. o), für immer Prieſter bleiben ſoll: ſo iſt auch für die Zukunft keine Abänderung mehr zu Gunſten des leviliſchen Prieſterthums zu hoffen. Es wird alſo nicht blos auf kurze Zeit eine Ausnahme von der, durch das Geſetz beſtimmten, Ordnung gemacht, ſondern das levitiſche Prieſterthum und die damit verknüpfte moſaiſche Einrichtung wird völlig aufgehoben (vergl. v. 18. 10, 18. 8, 13.).

s) Vergl. Apg. 4, 9. 11, 17. 1 Petr. 1, 17. Eſth. 6, 13.

t) Vergl. Eph. 2, 15. und Diſſ. de ſenſu vocis πληρωμα not. 68. Paulus ſezt überhaupt das Ganze des

Menſchen vorausſezt u), ſondern darum geworden iſt, weil er bei ſeinem unaufhörlichen Leben deſto mehr zu Stand bringen kan x). Denn es heißt: „du biſt 17. auf

---

moſaiſchen Geſezes mit der Verordnung wegen des Prieſterthums in die engſte Verbindung (Ebr. 7, 11. f. 18. f.). Die levitiſche Prieſter wurden es vermöge des moſaiſchen Geſezes (v. 28.), oder vermöge der darin enthaltenen Verfügung wegen des Prieſterthums.

u) Die moſaiſche Verordnung wegen des Prieſterthums ſezt eben damit (v. 23.), daß ſie das Prieſterthum in Aarons Familie (v. 11.) erblich macht (4 Moſ. 3, 10. 16, 40. 18, 7. 5 Moſ. 18, 5.), ſterbliche Prieſter voraus. Und ſie enthält auch ſonſt noch manche Verfügungen, die ſich auf die Schwachheit der Nachkommen Aarons beziehen (4 Moſ. 21. f. 3 Moſ. 4, 3. ff. 16, 6. vergl. Ebr. 7, 27.). Inſofern nun dieſe Verordnung des Geſezes ſchwache, ſündhafte, ſterbliche Menſchen (σάρκα) angeht (v. 28.), heißt ſie σαρκικη, wie etwa die Güter, welche ſich blos auf ſchwache, ſterbliche Menſchen und ihr irrdiſches Leben beziehen, σαρκικα heiſſen (1 Kor. 9, 11. Röm. 15, 27.). Die Benennung war um ſo ſchiklicher, weil durch ſolche ſchwache Prieſter der Hauptzwek des Prieſterthums nicht erreicht werden konnte (Ebr. 7, 11. i.) v. 26. ff.), und alſo die moſaiſche Verordnung (εντολη) wegen des Prieſterthums in Rükſicht auf die τελειωσιν (v. 19.), ſelbſt ſchwach (v. 18.) und auch inſofern (vergl. Eſ. 31, 3. 2 Chron. 32, 8.) σαρκικη iſt.

x) Wörtlich: „er iſt Prieſter worden wegen f. 11, 7. x) Philipp. 4, 11. i) 2 Tim. 1, 9. und Krebs bei 1 Tim. 5. 21. S. 358. f.) der (vielvermögenden) Wirkſamkeit eines unzerſtörlichen Lebens.„ Gott hat ihn nemlich

auf ewig y) Prieſter nach Art des Melchiſedek.„
18. Es wird nemlich z) die vorige Verordnung a) aufgehoben,

---

darum zum Prieſter gemacht, weil er unſterblich iſt, und folglich den Menſchen, deren er ſich annehmen ſoll (Ebr. 5, 1.), niemalen durch den Tod entriſſen werden (7, 23 — 25.), aber auch ihre Angelegenheit mit einem Nachdruk beſorgen kan, wie mans von einem Prieſter in dieſem Zuſtande erwarten darf (v. 26 — 28.)

y) Εις τον αιωνα bezeichnet freilich nicht nothwendig (vergl. Philem. 15.) eine unaufhörliche Dauer, wie es denn auch von dem levitiſchen Prieſterthum vorkommt (4 Moſ. 18, 19. 8. 11. 25, 13.). Eben deswegen erweiſet der Apoſtel theils (Ebr. 7, 20 — 22.) aus den Umſtänden, unter welchen das εις τον αιωνα im 110ten Pſalmen ausgeſprochen worden iſt, theils (v. 24. ff.) aus den perſönlichen Vorzügen des Meßias, welchen (5, 5. k) der 110te Pſ. für einen Prieſter erklärt, daß die Worte hier (Pſ. 110, 4.) eine unaufhörliche Dauer anzeigen müſſen. So wurde auch die Einſezung eines nicht levitiſchen Prieſters theils (Ebr. 7, 11.) aus den Worten des Pſalmen: nach Art des Melchiſedek, theils (v. 13. 14.) aus den perſönlichen Umſtänden des Meßias, oder aus ſeiner Abſtammung von Juda, nicht von Levi, erwieſen (v. 13. 0). Uebrigens iſt die Lesart μαρτυρειται v. 17. eine gute Erklärung des μαρτυρει. Vergl. 1, 7. x). 8, 5. g).

z) Was v. 15. r) aus dem Zuſammenhang (v. 12.) vorausgeſezt wurde, iſt hier, um mehrerer Deutlichkeit willen, ausdrüklich geſagt, oder es wird v. 18. der Anfang des 15ten Verſes erläutert (γαρ).

a) Die moſaiſche Verordnung wegen des levitiſchen Prieſterthums (εντολη v. 16.) war früher (v. 28.), als die

hoben, weil ſie zu ſchwach und unzulänglich war b) — denn durchs Geſez c) iſt niemand d) zum Zwek gekom. 19.

Erklärung wegen eines andern Prieſters (v. 11. 17.) im 110ten Pſ. Vergl. 4, 7.

b) Die Abſicht des Prieſterthums zu erreichen, oder einen zuverſichtlichen Zutritt des Sünders zu Gott (v. 19.) zu Stande zu bringen (v. 11. i).

c) Seine Vorſchriften konnte niemand ſo beobachten (Gal. 2, 16. 3, 10. Röm. 3, 19. f. 23.), daß er keiner Verſöhnung bedurft, ſondern wegen ſeines Verhaltens (10, 5. Gal. 3, 12.) ſich hätte Seligkeit (ζωην) oder den Eingang in den Himmel verſprechen dürfen. Alle wurden durch ihr böſes Gewiſſen (Ebr. 10, 22.) zurükgeſchlagen, wenn ſie ſich in einer ſolchen Hofnung zu Gott nahen (7, 19. f) wollten. Da nun auch das im Geſez angeordnete (v. 11. k) Prieſterthum zu ſchwach war (v. 18. b), eine ſolche Verſöhnung zu ſtiften, daß die Uebertreter des Geſezes kein böſes Gewiſſen mehr gehabt oder ohne Furcht vor den verdienten Strafen zu Gott hätten nahen dürfen (10, 1 — 4.); ſo konnte alſo das Geſez bei niemand mit der Beſeligung (ζωοποιησαι Gal. 3, 21.) fertig werden, niemand an das Ziel (zur ζωη v. 12.) bringen (τελειωσαι Ebr. 7, 11. i), σωσαι εις το παντελες v. 25). Wenn die Anordnung des Prieſterthums für den erfreulichen Zwek der Gemeinſchaft mit Gott (v. 19. f) unzureichend war (v. 18. b): ſo war es auch das Geſez überhaupt, und es wird daher mit jenem Theil des Geſezes (εντολη v. 18.) das Geſez überhaupt (8, 13.) aufgehoben. Vergl. 7, 12.

d) Ουδεν ſteht für (vergl. v. 7. a) ουδενα, nemlich λατρευοντα 9, 9. oder προσερχομενον 10, 1. τω θεω 7, 25.

gekommen — es wird aber dafür eine beſſere Hoffnung gemacht e), vermöge welcher wir zu Gott na-
20. hen f) dürfen g). Und da ſie h) beſchworen wird
21. — jene ſind nemlich ohne Schwur Prieſter worden, dieſer aber iſt mit einem Schwur dafür erklärt von dem,

---

e) Wenn man die Parentheſe zu Anfang des Verſes wegrechnet: ſo ſieht man leicht, daß επεισαγωγη, wie αθετησις, mit dem γινεται v. 18. verbunden werden muß. Επεισαγωγη wird in der, von Krebs angeführten, Stelle des Joſephus (B. 11. Alterth. K. 6. §. 2. S. 567.) von der Verſezung der Eſther in den Plaz der verſtoſſenen Vaſthi gebraucht. Demnach ſagt Paulus, die abgehandelte (v. 11. 17 21.) Worte des 110ten Pſalmen, wodurch das levitiſche Prieſterthum aufgehoben werde (v. 11 — 18.), ſezen an die Stelle des aufgehobenen unvermögenden (v. 18. b) Prieſterthums ein vorzüglicheres, zu gröſſeren Hoffnungen berechtigendes, Prieſterthum. Vergl. 6, 17. y).

f) Der Prieſter nach Art des Melchiſedek beſorgt unſere Angelegenheit bei Gott (5, 1.) ſo, daß wir mit guter Zuverſicht in unſerm Gebet zu Gott nahen (4, 16. Anm. s) und dereinſt zu ihm in den Himmel zu kommen (6, 19. a) hoffen dürfen (10, 19 — 21.). Durch die Vermittelung dieſes Prieſters dürfen wir uns wirklich, in dieſer und der künftigen Welt, in jeder Angelegenheit mit zuverläſſiger Erwartung des gewünſchten Erfolgs (σωτηριας) an Gott wenden (7, 25.).

g) Siehe v. 13. q)

h) Bei ορκωμοσιας muß aus v. 18. ergänzt werden: επεισαγωγη κρειττονος ελπιδος γινεται.

dem, der zu ihm sagte: „ich i) habe geschworen und es wird mich nicht gereuen: du bist auf ewig Priester nach Art des Melchisedek„ — (da also jene Hoffnung beschworen wird,) so k) verbürgt l) uns Jesus m) 22.

einen

---

i) Weil κυριος auch diesen Sinn haben kan (Obſſ. p. 107.); so konnte der Apostel bei den Worten Davids bleiben, wenn gleich in dem 110ten Ps. nicht die erste, sondern die dritte Person gemeint ist.

k) Weil Jesu das Priesterthum beschworen wird; so ist dies, nach der eigenen Erklärung des 110ten Psalmen, eine Verordnung, die Gott nicht gereuen wird, oder die er nicht blos auf einige Zeit, mit der Absicht, sie dereinst wieder aufzuheben (v. 11. f. 18.), gemacht hat. Es ist eine unabänderliche (6, 17.) Verfügung. Folglich muß das Priesterthum Jesu nicht wiederum unzulänglich seyn, in welchem Fall es so wenig als das levitische dauerhaft seyn könnte (vergl. ΔΙΑ το ασθενες 7, 18. b), oder die Verfassung (v. 22. n), wonach Jesus Priester ist, muß die rechte (αμεμπτος 8, 7.) seyn, bei der es sein Bewenden haben, und wodurch die Seligkeit der Menschen wirklich zu Stande kommen kan. Vergl. 13, 8. e).

l) Das Wort εγγυος, das eigentlich einen Bürgen bezeichnet (Sir. 29, 15. f.), wird auch von jeder anderen Versicherung (επιδειξις Ebr. 6, 17.) gebraucht (2 Macc. 10, 28.).

m) Der eben durch jenen Schwur als Priester angestellt wird. Daß das Priesterthum Jesu zugeschworen ist (v. 20. f.), das verbürgt oder (Anm. l) beweiset die Vorzüglichkeit (Anm. k) der neuen Verfassung, welche mit Jesu Priesterthum zusammenhängt, vor der älteren,

23. einen deſto vorzüglicheren Bund n). Ferner o) ſind

es

wonach (v. 11. k) das Prieſterthum nicht Jeſu (v. 11—14.), ſondern ſchwachen, ſterblichen Menſchen (v. 16. n). 23. 28.), nicht durch eine beſchworene (v. 21. 28.), unabänderliche Verordnung, ſondern nur auf eine gewiſſe Zeit (v. 12. 18. 8, 7. ff. 9, 10.) übertragen war.

n) Gott hat ſchon die Verheiſſung der Geburt Iſaaks (1 Moſ. 15, 4.) und des Beſitzes von Paläſtina (v. 7. f. 13. ff.), welchen er der von Iſaak abſtammenden Nachkommenſchaft Abrahams (v. 5.) zugedacht hatte, durch die feierliche Errichtung eines eigentlichen Bündniſſes mit Abraham (v. 9. ff.) beſtätiget. Eben ſo iſt nachher die, mit jenem Bündniſſe und der dadurch bekräftigten groſſen Verheiſſung (Ebr. 7, 6. x) zuſammenhängende, Geſetzgebung, wodurch die Verfaſſung des iſraelitiſchen Volks in dem ihm 1 Moſ. 15, 16. 18. verſprochenen Lande, und die Bedingungen, unter welchen es ſich eines ruhigen Beſitzes des Landes, dem es nun wirklich zugeführt wurde (vergl. v. 14.), zu erfreuen haben ſollte (5 Moſ. 28. ff.), feſt geſetzt worden ſind, durch eine ähnliche Feierlichkeit (Ebr. 9. 18. f. 2 Moſ. 24.) als ein Bündniß (Ebr. 8, 9. Jer. 34, 13.) vorgeſtellt worden. Demnach heißt nun auch die neue Anſtalt, die Gott durch den gröſten Nachkommen Abrahams, Iſaaks und Iſraels zum Beſten aller Völker (1 Moſ. 12, 3. 22, 18. 26, 4. 28, 14.) gemacht hat, oder die weitere Entwiklung der Geſchichte, die Gott mit Verheiſſung der Geburt Iſaaks angefangen hatte, ein Bündniß. Vergl. Ebr. 8, 6. ff. und Herrn D. Morus de religionis notitia, cum rebus experientiae obviis & in facto positis copulata. P. II. p. XIV.

o) Paulus beſtätigt hier den vorhergehenden (v. 22. k)

es auf jener Seite mehrere, die Priester wurden, weil ihnen der Tod unmöglich machte es zu bleiben p). Sein Priesterthum hingegen ist unveränderlich q), weil 24.

er

Beweis für die Unaufhörlichkeit des im 110ten Psalmen versprochenen Priesterthums durch einen neuen (v. 24. r). Vergl. v. 17. y).

p) So heißt Sir. 6, 8. 10. παραμενειν das bleiben, was man bisher war oder doch seyn wollte; Freund bleiben.

q) Elsner hat schon bemerkt, daß απαραβατος nicht so viel ist als αδιαδοχος (wo kein Nachfolger Statt findet), sondern daß es unveränderlich bedeutet. Eben diesen Sinn hat das Wort auch bei dem Josephus (L. II. contra Apion §. 41. p. 495.), und Herr Prof. Treudelenburg zeigt in Herrn Hofr. Eichhorns allg. Bibl. der bibl. Litterat. B. 1. St. 2. S. 225. daß das Zeitwort παραβαινειν 3 Esr. 6, 31. so viel ist als עבר Esr. 6, 11. wie es denn auch gleich darauf durch αλλοιουν erklärt wird. Die Meinung ist also, Jesu (Ebr. 7, 22.) Priesterthum sey keiner Veränderung unterworfen, er besitze sein Priesterthum als ein beständiges Priesterthum (αμεταθετον, vergl. v. 12.), weil nicht nur aus dem Schwur Gottes gewis sey (v. 22. k), daß man hier nicht wiederum, wie bei der Anordnung des levitischen Priesterthums, (v. 11 — 14.), von Seiten Gottes eine andere Verfügung zu befürchten habe, sondern weil auch die Person Jesu von der Beschaffenheit sey, daß man zugleich den Grund (vergl. v. 16. x), und die v. 18.) einsehe, warum diese Anordnung von Gott nie werde aufgehoben werden. Er ist kein so schwacher (v. 28.) Priester, wie die levitische, die auch während der mosaischen Verfassung um ihrer Hinfälligkeit willen

23. einen deſto vorzüglicheren Bund n). Ferner o) ſind

es

---

wonach (v. 11. k) das Prieſterthum nicht Jeſu (v. 11—14.), ſondern ſchwachen, ſterblichen Menſchen (v. 16. n). 23. 28.), nicht durch eine beſchworene (v. 21. 28.), unabänderliche Verordnung, ſondern nur auf eine gewiſſe Zeit (v. 12. 18. 8, 7. ff. 9, 10.) übertragen war.

n) Gott hat ſchon die Verheiſſung der Geburt Iſaaks (1 Moſ. 15, 4.) und des Beſizes von Paläſtina (v. 7. f. 13. ff.), welchen er der von Iſaak abſtammenden Nachkommenſchaft Abrahams (v. 5.) zugedacht hatte, durch die feierliche Errichtung eines eigentlichen Bündniſſes mit Abraham (v. 9. ff.) beſtätiget. Eben ſo iſt nachher die, mit jenem Bündniſſe und der dadurch bekräftigten groſſen Verheiſſung (Ebr. 7, 6. x) zuſammenhängende, Geſezgebung, wodurch die Verfaſſung des iſraelitiſchen Volks in dem ihm 1 Moſ. 15, 16. 18. verſprochenen Lande, und die Bedingungen, unter welchen es ſich eines ruhigen Beſizes des Landes, dem es nun wirklich zugeführt wurde (vergl. v. 14.), zu erfreuen haben ſollte (5 Moſ. 28. ff.), feſt geſezt worden ſind, durch eine ähnliche Feierlichkeit (Ebr. 9. 18. f. 2 Moſ. 24.) als ein Bündniß (Ebr. 8, 9. Jer. 34, 13.) vorgeſtellt worden. Demnach heißt nun auch die neue Anſtalt, die Gott durch den gröſten Nachkommen Abrahams, Iſaaks und Iſraels zum Beſten aller Völker (1 Moſ. 12, 3. 22, 18. 26, 4. 28, 14.) gemacht hat, oder die weitere Entwiklung der Geſchichte, die Gott mit Verheiſſung der Geburt Iſaaks angefangen hatte, ein Bündniß. Vergl. Ebr. 8, 6. ff. und Herrn D. Morus de religionis notitia, cum rebus experientiae obviis & in facto positis copulata. P. II. p. XIV.

o) Paulus beſtätigt hier den vorhergehenden (v. 22. k)

es auf jener Seite mehrere, die Priester wurden, weil ihnen der Tod unmöglich machte es zu bleiben p). Sein Priesterthum hingegen ist unveränderlich q), weil 24. er

---

Beweis für die Unaufhörlichkeit des im 110ten Psalmen versprochenen Priesterthums durch einen neuen (v. 24. r). Vergl. v. 17. y).

p) So heißt Sir. 6, 8. 10. παραμενειν das bleiben, was man bisher war oder doch seyn wollte; Freund bleiben.

q) Elsner hat schon bemerkt, daß απαραβατος nicht so viel ist als αδιαδεκτος (wo kein Nachfolger Statt findet), sondern daß es unveränderlich bedeutet. Eben diesen Sinn hat das Wort auch bei dem Josephus (L. II. contra Apion §. 41. p. 495.), und Herr Prof. Trendelenburg zeigt in Herrn Hofr. Eichhorns allg. Bibl. der bibl. Litterat. B. 1. St. 2. S. 225. daß das Zeitwort παραβαινειν 3 Esr. 6, 31. so viel ist als נעבר Esr. 6, 11. wie es denn auch gleich darauf durch αλλαξει erklärt wird. Die Meinung ist also, Jesu (Ebr. 7, 22.) Priesterthum sey keiner Veränderung unterworfen, er besitze sein Priesterthum als ein beständiges Priesterthum (αμεταδοτον, vergl. v. 12.), weil nicht nur aus dem Schwur Gottes gewis sey (v. 22. k), daß man hier nicht wiederum, wie bei der Anordnung des levitischen Priesterthums, (v. 11 — 14.), von Seiten Gottes eine andere Verfügung zu befürchten habe, sondern weil auch die Person Jesu von der Beschaffenheit sey, daß man zugleich den Grund (vergl. v. 16. x), und (v. 18.) einsehe, warum diese Anordnung von Gott nie werde aufgehoben werden. Er ist kein so schwacher (v. 28.) Priester, wie die levitische, die auch während der mosaischen Verfassung um ihrer Hinfälligkeit willen

25. er ewig lebt r). Daher kan er auch denen, welche sich durch seine Vermittelung an Gott wenden s), vollständige Hülfe verschaffen t), weil er ja ewig lebt, um

---

das Amt immer einem Nachfolger überlassen mußten, (v. 23.), sondern wenn er insofern (vergl. Philem. 15. Anm. 154.) εις αιωνα Priester ist, wie es auch ein levitischer Hoherpriester war, wenn er das Amt lebenslänglich (Ebr. 7, 23.) behält, so ist er eben damit im höchsten Sinne (v. 17. y) ewiger Priester; denn er lebt ohne Ende (Anm. r).

r) Als dieses geschrieben wurde, war Jesus (v. 22.) längst gestorben (v. 27. d). Er konnte also damals nimmer sterben (9, 25. ff. Röm. 6, 9.). Der Zustand, worin er sterblich gewesen ist (Ebr. 2, 9. 14. 5, 7.), war vorüber. Hingegen befand er sich in einem herrlichen Zustand (v. 9. 9, 14. a) 7, 28. g.) v. 26. y), wo an keinen Tod zu denken ist. Er lebt (ων, vergl. ζων v. 25. und *Raphelii* Annott. ex Herodot. ad v. 23.) ewig. Daß übrigens von eben diesem herrlichen Zustande des im 110ten Psalmen aufgestellten Priesters auch in dieser Weissagung selbst die Rede sey, wird sich unten (v. 28. f) zeigen.

s) s. v. 19. f).

t) Weil Jesus immer lebt, so können wir von ihm τελειωσιν (v. 19. c), eine vollständige εις το παντελες, vergl. Elsner und Rypke bei Luc. 13, 11.) Seligkeit erwarten. Was iezt (Ebr. 4, 14 — 16 10, 19. ff.) und nach unserem Tode (12, 23. Phil. 1, 23. 2 Kor. 5, 8.) und zur Zeit des Gerichts (Ebr. 9, 28. 11, 40. Phil. 3, 20. f.) und durch alle Ewigkeit hindurch zu unserm Wol erforderlich seyn wird, das kan

um ſich ihrer anzunehmen u). Ein ſolcher Hoherprie- 26.
ſter war nemlich unſern Bedürfniſſen angemeſſen, der
heilig, gut, ohne Fehler, nicht aus der Zahl der
Sünder iſt x), und der über den Himmel erhöhet wur-
de

---

er uns alles von Gott erhalten (Röm. 8, 34 ff) Denn in alle Ewigkeit wird es keinen Zeitpunkt geben, wo dieſer Prieſter nicht da wäre, um ſich unſer annehmen zu können. Er iſt uns Menſchen, die wir der Hülfe jezt in ſo hohem Maße bedürftig und dabei zu ewiger Dauer beſtimmt, alſo in ewige Zeiten hinaus immer neuer Wohlthaten Gottes fähig ſind, vollkommen angemeſſen. (Ebr. 7, 26.).

u) Ἐντυγχανειν τινι iſt gleichbedeutend (vergl. Rypke bei Röm. 11, 2.) mit ἐμφανισθηναι τινι (Ebr. 9, 24.). Die Abſicht, warum man bei jemand iſt, beſtimmt der Zuſammenhang, oder die beigefügte Präpoſition κατα, υπερ. Hier gibt das υπερ zu erkennen, daß Jeſus bei Gott ſey, damit er ſich unſer annehme, und denen, die durch ſeine Vermittlung etwas bei Gott ſuchen, die gewünſchte Hülfe und Seligkeit auswirke. Der Menſch, Jeſus, lebt ewig (7, 24. r). Und ſo lang er lebt, iſt er Prieſter (v. 17. 16. 24. q), der unſere Angelegenheiten bei Gott beſorgt (5, 1.); Prieſter nach Melchiſedeks Weiſe (v. 10.), oder (v. 9.) Urheber unſerer Seligkeit, mit königlicher Gewalt verſehen, aber zu prieſterlichem Gebrauch, heilbringender, beſeligender König (7, 2.) In alle Ewigkeit hinaus werden wir Gottes Wohlthaten durch ſeine Vermittelung zu ſuchen haben und erlangen (ſ. Röm. 8, 34. 39. und über den Zwek Joh. S. 511.). Vergl. Ebr. 13, 8. e).

x) Und alſo auch keines Opfers für ſeine Sünden bedürftig

27. de y), der nicht nöthig hat, wie andere Hohepriester, an jedem Versöhnungstag z) erst für seine eigene, und dann für des Volks Sünden zu opfern. Denn nur a) das leztere b) that er ein für allemal c), da er

---

ist (v. 27.), sondern vielmehr das Opfer für die unsrige werden kan (v. 27. d). Man sieht übrigens leicht, daß die gehäuffte Ausdrücke (vergl. 2, 4. y). 13, 17. q) die vollkommenste Entfernung von aller Sünde und die Grösse der Heiligkeit Jesu anzeigen. Vergl. 4, 15. r).

y) Auf den Thron Gottes im Himmel gesessen (8, 1.) und also über alles, auch über den Himmel selbst, auch über die höchste Einwohner des Himmels erhaben ist (vergl. 4, 14. m). Weil übrigens von dem Menschen Jesu, der aus dem Stamme Juda entsprossen ist (7, 13. f), welcher das Opfer für unsere Sünde werden konnte Anm. x), die Rede ist: so heißt es, er sei höher worden (vergl. 1, 4. l) als der Himmel, über den er freilich vermöge seiner höheren Natur ohnedieß erhaben war (v. 3. g).

z) Da der Apostel sowol hier als 10, 11. von dem Opfer spricht, das am jährlichen Versöhnungstag (v. 1. 9, 7. 25.) von dem Hohenpriester für seine und des Volks Sünde 7, 27. 9, 7. vergl. 3 Mos. 16, 6. ff. (gebracht werden mußte: so scheint ημερα hier den Versöhnungstag (יום כפורים) zu bezeichnen. S. *Lakemacheri* Obss. Philol. P. I. Obs. VII. p. 165. ss.

a) Vergl. v. 8. f). 8, 4. a).

b) Das Opfern für die Sünden des Volks. Vergl. 6, 3. e).

c) Bei diesem Priesterthum gibt es nicht mehrere Versöhnungstage (v. 27. z); die Versöhnung darf nicht jedes

er ſich ſelbſt opferte d). Das Geſez macht nemlich 28.
ſchwache Menſchen zu Hohenprieſtern; hingegen der,
nach Einführung des Geſezes erfolgte e), beſchwo-
rene Ausſpruch macht den, auf ewig f) in die
Herr-

Jahr, oder doch nach Verfluß einer gewiſſen Zeit wieder-
holt werden. Vergl. 9, 12. mit v. 7. und v. 25 — 10, 14.

d) Er hatte ſogar nicht nöthig, für ſeine Sünden zu opf-
fern, daß er vielmehr ſelbſt das vollkommenſte Opfer für
die Sünden anderer werden konnte (9, 12 — 14. 23.
2 Kor. 5, 21. 1 Joh. 2, 1. f. 3, 5. vergl. über den Zwek
Joh. S. 171. f.). Aber eben weil dieſer Heilige
(Ebr. 7, 26. x) ſelbſt das Opfer iſt, das er als Hoher-
prieſter (8, 3.) vor Gott zu bringen hatte; ſo befindet er
ſich nicht mehr in einem hinfälligen Zuſtande, den er in
ſeinem Opfer-Tode bereits zurükgelegt hat (7, 24. r),
und ſo konnte er auch ſein Opfer nicht auf Erden (8, 4.),
in dem irrdiſchen (9, 1.) Heiligthume, wo Opfer der
Thiere durch das Geſez vorgeſchrieben waren (v. 12 10,
4. 13, 11.), ſondern er mußte es in dem andern Heilig-
thume, wovon jenes irrdiſche ein Bild war (8, 5.), in
dem Himmel darbringen (v. 2.), wohin alſo dieſer Hei-
lige, nachdem (1, 3.) er geſtorben oder geopfert war, ver-
ſezt worden iſt (7, 26. y).

e) Durch dieſen neueren (8, 13.) unabänderlichen Ausſpruch
iſt denn eben das ältere Geſez aufgehoben worden (7, 18.)

f) Auſſer dem, daß die Anordnung eines anderen Prieſters
(Pſ. 110, 4.) beſchworen war, an welchen Beweis
(Ebr. 7, 22. k) das Wort ὁρκωμοσίας erinnert, grün-
det ſich die apoſtoliſche Behauptung auch noch darauf
(8, 1.), daß der Pſ. 110, 4. angeſtellte Prieſter im erſten
Verſe dieſes Pſalmen als zur rechten Hand Gottes

Herrlichkeit verſezten g), Sohn h) zum Hohenprieſter.

VIII. Eine Hauptſache aber iſt noch, daß i) wir einen ſolchen Hohenprieſter haben, der ſich zur rechten Hand auf dem Thron der Majeſtät k) im Himmel geſezt hat,

---

ſizend beſchrieben wird. Diß gibt doch einen in die höchſte, dauerhafteſte Herrlichkeit verſezten Prieſter zu erkennen. Ueberdies hat der Apoſtel ſchon oben bemerkt, daß der Prieſter nach Art des Melchiſedeks ein regierender (Ebr. 7, 2.), und zwar ein ohne Ende (v. 3. o) herrſchender, Prieſter ſey.

g) Nach der eigenen Erklärung des Apoſtels (8, 1.) und (Pſ. 110, 1.) des Pſalmen, worin der beſchworene Ausſpruch ſteht, iſt hier die Erhöhung des Menſchen Jeſu über alles (vergl. Ebr. 7, 26. y) gemeint. Von dem Wort τελειωθηναι ſelbſt ſ. 2, 10. y). 5, 9. z). 7, 11. i).

h) Vergl. 1, 5. o).

i) Wörtlich: „was aber auſſer (vergl. *Vigerum* de praecipuis gr. dict. idiotismis ed. *Zeunii* p. 602. not. 76.) dem (K. 7.) geſagten eine Hauptſache (vergl. Elsner) iſt, ſo haben wir einen ſolchen Hohenprieſter, der ſein Geſchäft im Himmel hat.„ Man muß nemlich ὁ ἐστιν ergänzen: ὃ δε κεφαλαιον ἐστι, wie 2 Tim. 2, 14. „welches zu nichts nüze iſt, ſondern (vergl. Ebr. 2, 3. t) zum Verderben (vergl. 1 Tim. 6, 4. f.) der Zuhörer gereicht.„ Auch 2 Kor. 11, 28. muß man vor η επισυστασις verſtehen ἐστιν. Vergl. Eph. 5, 4. Phil. 1, 23. x) und Diſſ. de ſenſu vocis πληρωμα not. 59.

k) Vergl. 4, 16. t).

hat, und folglich sein Geschäft l) in dem rechten m) 2.

Heilig-

---

l) Wörtlich: „er hat sich zur Rechten auf den Thron der Majestät im Himmel gesezt als einer, der sein priesterliches Amt verrichtet (λειτουργος Neh. 10, 40.) im rechten Heiligthum.„ Daß unser Hohepriester zur rechten Hand Gottes size (Ps. 110, 1.) oder (vergl. Kol. 3, 1. Anm. 117.) daß er bei Gott — in dem Himmel — sey, und mit Gott über alles, auch über den Himmel, herrsche, ist schon oben bemerkt (Ebr. 7, 28. g) v. 26. y). Aber eben diese, bereits angezeigte, persönliche Beschaffenheit unsers Priesters gibt auch von dem priesterlichen Geschäfte (λειτουργια 8, 6. vergl. 10, 11.) und von dem Heiligthume dieses Priesters noch etwas zu erkennen, das jezt in Vergleichung mit dem irrdischen Heiligthume (αγια κοσμικα) und dem Geschäfte (λατρεια 9, 1. vergl. v. 6.) des levitischen Hohenpriesters in demselbigen (v. 7.) abgehandelt wird. Eben der, welcher zur rechten Hand Gottes sizt (Ps. 110, 1.), also im Himmel ist, heißt v. 4. Priester, versieht also auch das vorzügliche Geschäft der Priester (Ebr. 8, 3.), aber im Himmel (v. 4.). Dieser ist sein Heiligthum, sein Zelt (v. 2.), worin er sein Opfer darbringt (9, 11 — 10, 14.).

m) Wovon das Heiligthum oder Zelt, darin Aaron (s. unten Anm. o) seine Opfer darbrachte, nur ein Abdruk (8, 5.) war. Vergl. 9, 23. f. wo τα αληθινα v. 24. eben dadurch erklärt wird, daß das durch Menschenhände errichtete Heiligthum nur ein Abdruk (υποδειγμα v. 23. αντιτυπον v. 24.) von jenem sey. Uebrigens gehört της σκηνης auch zu αγιων, wenn sich gleich das genus und der numerus nach dem lezten Nennwort richtet. Vergl. δυναμειAI 9, 9. ραντιζουΣA v. 13. Obss gr. p. 360.

Heiligthum oder n) im rechten Zelte o) hat, das der HErr p), und kein Mensch q) aufgeschlagen hat.

Denn

---

n) Vergl. Luc. 12, 38. mit Marc. 13, 35. Off. 20, 4. mit 13, 16. So scheint auch 4, 11. πας vor επαυσασθαι zu erklären zu seyn (Ebr. 11, 3. c). S. noch Jak 4, 13. Uebrigens wird auch Ebr. 9, 1. so wol das Heilige v. 2. als das Allerheiligste v. 3. unter dem Namen τα αγια begriffen. Vergl. 4 Mos. 4, 16. den Josephus Alterth. B. 3. K. 6. §. 4. S. 134. und das, bei dieser Stelle des Josephus von Reland bemerkte, αγια 3 Mos. 19, 30.

o) Paulus spricht lieber (vergl. 13. 10.) von dem Zelte, oder (vergl. den Philo L. III. de vita Mos. p. 665.) dem tragbaren, auf der Reise brauchbaren, Tempel, weil dieses Heiligthum von Moses (vergl. 3, 2. f.) errichtet (8, 5.) und von Aaron selbst (vergl. 5, 4. 7, 11.) bedient wurde, auch auf eine viel feierlichere Art von Gott angegeben war (8, 5. h), als die nachmalige stehende Tempel (v. 5. f). Eben auf ein Zelt bezieht sich auch der Ausdruk επηξεν. S. den Herodot bei Raphelius und Herrn D. Carpzov S. 358. Aber das rechte Zelt, wo Christus sein Geschäft hat, ist nicht von Händen schwacher Menschen (9, 11. 24.), sondern von dem HErrn selbst aufgeschlagen, und ist also (v. 11. p) eine viel vortreflichere, eine unbewegliche, unveränderliche (vergl. Carpzov S. 259.) Wohnung Gottes bei den Menschen (Off. 21, 3.), es ist in dieser Rüksicht eine fest gegründete Stadt Gottes (v. 2. Ebr 11, 10.)

p) Vergl. 11, 10. 16.

q) Wie jenes erste Zelt, worin Aaron priesterliche Verrichtungen hatte (9, 11. 24.)

Denn r) ein jeder Hoherprieſter wird darum eingeſetzt, 3. daß er Opfer s) darbringen t) ſoll. Folglich muß auch dieſer (unſer Hoherprieſter) etwas darzubringen haben. Wenn er aber u) auf Erden wäre x), ſo 4. könnte y) er nicht einmal Prieſter ſeyn z), weil es nur

---

r) Daß Chriſtus ein prieſterliches Geſchäft in einem Heiligthum haben müſſe, oder daß er λειτουργος eines gewiſſen Heiligthums ſey (v. 2.), wird v. 3. erwieſen. Hingegen v. 4. wird die andere, v. 2. 1) vorgekommene, Wahrheit erläutert, daß nemlich ſein Heiligthum das rechte, das himmliſche ſey. Beide γαρ v. 3. 4. beziehen ſich alſo auf v. 2.

s) Vergl. 5, 1. a).

t) In ein Heiligthum (v. 2.) bringen. Vergl. 9, 7. 25. S. auch v. 28. e).

u) Vergl. v. 3. r). 5, 13. o).

x) Wenn er nicht in dem Himmel v. 1. und alſo ſein Heiligthum nicht auſſerhalb der Erde wäre, wo nur das Zelt und nachher der Tempel ein von Gott anerkanntes (v. 5. 4. c) Heiligthum war; wenn er nicht das rechte, himmliſche Heiligthum, wovon jenes irrdiſche (9, 1.) nur ein Schattenbild war (8, 5.) zum Heiligthum hätte (9, 23. f.).

y) Vergl. Jak. 2, 1. Anm. 48.

z) Wie der Menſch Jeſus auf Erden ſchon wegen ſeines übernatürlichen Urſprungs und wegen ſeiner Verbindung mit dem Geliebten des Vaters der Sohn Gottes war (1, 5. o): ſo war er auch auf Erden ſchon von Geburt an (Joh. 18, 37.), zu ewiger, göttlicher Herrſchaft

(Pſ. 110, 1.) und zu dem damit verbundenen (v. 4, Ebr. 5, 5. k) ewigen Prieſterthum beſtimmt und fähig. Wie er aber nicht auf Erden, ſondern (7, 5. o) erſt nach ſeiner Auferſtehung, durch ſeine Erhöhung in den Himmel, υιος θεου εν δυναμει (Röm. 1, 4.), υιος εις τον αιωνα τετελειωμενος wurde (Ebr. 7, 28.): ſo (5, 5.) iſt er auch von da an erſt in dem Beſiz der, mit ſeiner königlichen Herrſchaft verbundenen (7, 28. 8, 1. f.), prieſterlichen Würde. Erſt, nachdem er den Verſöhnungstod erſtanden hatte, gieng er mit dieſem Opfer ins himmliſche Heiligthum, und ſezte ſich, wenn der irrdiſche Hoheprieſter im Heiligthum ſtehen mußte (10, 11.), in dem Heiligthum, wohin er ſein Opfer gebracht hat, zu Gottes Rechten (v. 12.) Alſo erſt nach überſtandenem Tode (v. 12. 1, 3.) war er der, zu Gottes Rechten ſizende (Pſ. 110, 1.), Prieſter, regierender Prieſter, Prieſter nach Art des Melchiſedek (v. 4.) Sein Opfertod geſchahe auf Erden, aber des Opfertods ſterben iſt keine prieſterliche Handlung (vergl. Herrn Ritter Michaelis Erkl. des Br. an die Hebr. S. 218. 219. Ausg. 1.); ſondern das geſchlachtete Opfer im Heiligthum darbringen, iſt eine prieſterliche Verrichtung (Ebr. 8, 3. t). Dieſe aber konnte nicht auf Erden vollzogen werden, wo Chriſtus kein Heiligthum hat, ſondern nur in dem Himmel (v. 4. c). Der Socinianiſche Irrthum beſteht nicht darin, daß die prieſterliche Verrichtungen Chriſti an ſeinen Eingang in den Himmel und an den Aufenthalt darin gebunden werden (Catech. Racov. §. 482. f.); ſondern er beſteht darin, daß dem Hoheprieſter nicht gelaſſen wird, was er doch haben mußte (v. 3. 9, 12. 25. f.), wenn er die hoheprieſterliche Handlung des Eingangs ins Heiligthum verrichten ſollte, oder daß das Blut und der Tod Chriſti nicht als Blut und Tod eines wirklichen Verſöhnopfers (a. a. O. §. 477.), ſondern blos in einem ſehr uneigentlichen Sinn, der wenigſtens

auf das Geschäft des Hohenpriesters (8, 1. 7, 26.) am grossen Versöhnungstage (v. 27.) durchaus nicht passen kan, als Opfer betrachtet wird. Die Israeliten dachten sich zwischen dem Blute, das ins Allerheiligste gebracht wurde, oder zwischen dem Tode des Versöhnopfers und zwischen der Vergebung ihrer Sünden einen unmittelbaren Zusammenhang (10, 4. 11. 9, 22. Nun bezog sich freilich die Versöhnung (3 Mos. 16, 30. 6. 11. 17.) oder (Ebr. 2, 17. u) Vergebung der Sünden, welche man von dem Blut der Thiere hoffen konnte, nach der Lehre des Apostels blos auf das äusserliche Verhältniß des Opfernden gegen den israelitischen Staat und das darin befindliche irrdische Heiligthum (9, 13.); nicht auf das Verhältniß gegen Gott und sein unsichtbares Heiligthum, daß man in seinem Gewissen hätte beruhigt und seiner Seligkeit im Himmel gewis seyn können (10, 2. 11. 9, 9.). Allein eben die vollständige Vergebung (10, 18.) und Berechtigung zu einer himmlischen Seligkeit (9, 15.), welche man durch Blut und Tod der Thiere (10, 5. 6. 8.) nicht erlangen konnte (v. 11. 2.), setzt der Apostel mit der Aufopferung des Leibes Christi (v. 9. f.) oder mit seinem Blut (v. 19. 9, 14.), Tode (v. 15. f.) und Leiden (v. 26.) gerade in diejenige (10, 1 — 12. 9, 12 — 14. 13, 11. f.) Verbindung, worin der Tod der Opferthiere nach der irrigen Meinung der Juden mit der Begnadigung des Sünders vor Gott stehen sollte, und worin er mit der Aufhebung bürgerlicher Vorwürfe und Strafen im jüdischen Staate wirklich gestanden ist (s. Herrn Ritter Michaelis Mos. Recht Th. 5. S. 102. §. 244.) Wäre der Tod Christi blos insofern ein Opfer, als er eine Gott angenehme Handlung war, und Opfer überhaupt ein Bild von etwas seyn können, das Gott angenehm ist (Catech. Racov. §. 484.); so hätte Christus gar nichts gehabt, was er bei seinem Eingang ins himmlische Heiligthum hätte darbringen können. Denn

nicht jedes Opfer durfte ins Allerheiligſte gebracht werden, ſondern es mußte ſchlechterdings ein blutiges Opfer ſeyn (9, 7. 22.). Und auch zu dem Eingang unſeres Hohenprieſters in den Himmel gehört Sterben als Sterben (v. 15. f.) und Leiden (v. 26.) ſo weſentlich, daß er kein prieſterlicher, verſöhnender Eingang in den Himmel ſeyn könnte, wenn nicht Tod und Blutvergieſſen vorhergegangen wäre. So wenig ſich Chriſtus hätte Gott darbringen können, wenn er nicht vom Tode wieder auferſtanden und in einen Zuſtand ewiger Herrlichkeit übergegangen wäre (v. 14. a): ſo wenig hätte er ſich (v. 25.) darbringen können, wenn er nicht ſein Blut vor ſeinem Eingang in den Himmel vergoſſen (v. 12. 14.), oder den Tod (v. 15.) erlitten hätte (v. 26.). Hätte der Tod Chriſti keinen unmittelbaren Einfluß auf unſere Begnadigung; beſtände das Opfer unſers Hohenprieſters eigentlich darin (Cat. Rac. §. 476. f.), daß uns Chriſtus ſeit ſeiner Erhöhung zu helfen bereit iſt und wirklich hilft, thäte er jezt erſt vermöge ſeiner königlichen Gewalt alles dasjenige, was zur Verſöhnung unſerer Sünden, oder (§. 478. f.) zu unſerer Rettung von den Strafen und der Herrſchaft der Sünde gehöret, wäre demnach ſein Tod bloſſe (§. 388.) Vorbereitung (§. 413.) zu dieſem Verſöhnopfer Chriſti, die ihn nemlich mitleidig gegen uns und zum helfen bereit gemacht, und ihm, als Beiſpiel des Gehorſams und als Beſtätigung ſeiner Lehre für uns, ein Hülfsmittel, uns von der Herrſchaft der Sünde zu befreien, verſchafft hätte (§. 380. 383.): ſo währte das Opfern Chriſti eben ſo lange fort, als Sünde vergeben und der Herrſchaft der Sünde geſteuret wird. Chriſtus opferte ſich alſo an Einem fort, welches nach Pauli Begriffen falſch iſt (9, 25. 10, 10—14.) weil er das auf immer zurükgelegte Leiden und den Tod Chriſti nicht blos als Vorbereitung auf das Opfer Chriſti, ſondern vielmehr als einen ſo we-

sentlichen Theil deſſelben (8, 3.) anſieht (9, 28. e), daß Chriſtus öfters leiden und ſterben müßte, wenn er ſich öfters opfern ſollte (v. 25. ff.) Chriſti Eingang in den Himmel war eben darum ein prieſterlicher (v. 23.), verſöhnender (v. 14. 10, 12—18.) Eingang in das himmliſche Heiligthum (8, 2), weil er als derjenige in den Himmel eingieng, der ſein Blut zu unſerer Verſöhnung vergoſſen hatte (1, 3. 10, 19. t). Er würde blos für ſich ſelig und herrlich ſeyn, nicht aber die Hinderniſſe unſerer Seligkeit und Herrlichkeit aus dem Wege geräumt, nicht durch ſeinen Eingang in den Himmel uns den Weg gebahnt haben, wenn er nicht durch Erniedrigung bis zum Tode am Creuz in die Herrlichkeit eingegangen wäre (v. 20. c). 5, 9. b). 13, 10. 11. q). Hingegen iſt es allerdings ein wichtiger Vortheil für uns, daß Chriſtus nicht blos durch ſeinen Tod ein Opfer für unſere Sünden worden iſt, ſondern auch durch ſeinen Eingang in den Himmel ſein prieſterliches Amt angetreten hat. Eben dadurch, daß er, nach überſtandenem Tode, zu einer ſolchen Herrlichkeit (5, 9. 1, 3. 10, 12.), oder (5, 10. 4, 14.) zur prieſterlichen Würde (5, 4. f.) erhöhet worden iſt, dadurch, daß er für denjenigen, der die Angelegenheiten der Menſchen bei Gott für immer beſorgen ſolle (9, 24. 7, 25), von Gott aufs feierlichſte erklärt worden iſt (5, 4. f.), haben wir erſt die vollſtändige Verſicherung erhalten (4, 16. t), daß ſeine Aufopferung Gott angenehm geweſen, und unſere Verſöhnung oder die Vergebung unſerer Sünden, wozu er ſein Blut vergoſſen hatte (Eph. 1, 7. Matth. 26, 28.), wirklich zu Stande gebracht ſei (Ebr. 10, 11—18.). Weil er, der für uns geſtorben iſt (1 Petr. 1, 19.), von Gott ſo hoch geehrt wurde (v. 21.), und eben in Rükſicht auf ſeinen Tod für uns, ſo hoch geehrt (Ebr. 2, 9.), vermöge (9, 12.) das Opfers, das er aufzuweiſen hatte (8, 3.), als verſöhnender

nur a) die Priester b) sind, die laut des Gese-

ges

Priester in den Himmel eingeführt wurde (9, 12. 14. 24.); weil er überdies in der Absicht im Heiligthum, zu Gottes Rechten bleibt (10, 11. f.), um sich unser für immer anzunehmen und uns zum wirklichen Besiz der bereits erworbenen (Ebr. 10, 14. 9, 26.) Seligkeit zu verhelfen (v. 24. 7, 24. f. Röm. 8, 34. ff.) — also im Vertrauen auf sein für uns vergossenes Blut (Ebr. 10, 19.) und seinen darauf erfolgten Eingang ins himmlische Heiligthum (v. 20.), und auf seine fortwährende Besorgung unserer Angelegenheiten bei Gott (v. 21.) können wir in allen Fällen Zutrauen zu Gott (v. 22. 4, 14. 16. 1 Petr. 1, 21.) haben, und auch in den Himmel zu kommen hoffen (Ebr. 6, 19. f. 10, 19. 23.). Seine Versezung in die himmlische Herrlichkeit bestätiget uns den Werth seiner Aufopferung, und versichert uns für die Zukunft der treuesten, weisesten und mächtigsten Anstalten, wodurch der wirkliche Genuß der Seligkeit, von deren Erwerbung seine Erhöhung der Beweis ist, aufs nachdrüklichste befördert wird. Das Hohepriesterthum Christi ist sein herrlicher Zustand (8, 1. 7, 28. 4, 14. 5, 5.) oder sein Eingang in den Himmel (8, 2. 4.), in der, von seinem Tode abhängigen (auf sein Opfer gegründeten v. 3.) segensvollen Beziehung auf uns (5, 1. u). 2, 17. q). 7, 25 — 27. 10, 21. 22.) betrachtet (5, 9. f.) Vergl. 6, 20.

a) Vergl. v. 5. e). 7, 27. a). 10, 3. 38. h).

b) Die levitische Priester 7, 11. k), zu denen Christus nicht gehört (v. 13. f. 6.). Eben so heissen v. 27. die levitische Hohepriester, welche allein durch göttliche Anordnung Hohepriester waren, schlechthin ὁ ἀρχιερεύς. Vergl. 9, 25.

ges c) Opfer darbringen dürfen d). Diese bedienen 5.
blos e) einen Abriß und ein Schattenbild des himmli-
schen Heiligthums f) wie dem Moſes, als er das
Zelt

c) Auſſer dem jüdiſchen Heiligthum und den jüdiſchen Prieſtern gab es freilich noch mehrere Heiligthümer und Prieſter auf Erden. Aber ſie waren es nicht durch ein göttliches Geſez. Nur bei dem jüdiſchen Volke war ein von Gott angeordnetes (v. 5.) Heiligthum, ein Heiligthum des wahren Gottes, eine von ihm angeſtellte Prieſterſchaft. Aber in dem einigen göttlichen Heiligthum auf Erden konnte Chriſtus weder Prieſter (v. 4. b) noch Opfer (7, 27. d) ſeyn. Weil er nun doch Prieſter iſt (8, 2. l), ſo muß er alſo ſein Heiligthum auſſerhalb der Erde — im Himmel (v. 1.) haben; in demjenigen Heiligthum, das von dem einigen göttlichen Heiligthum auf Erden als das rechte Heiligthum (v. 2.), oder als das Original, wovon das irdiſche nur Nachbildung war, vorausgeſezt wurde (v. 5. f).

d) Vergl. 7, 19. g) 13, 6. 2).

e) Vergl. v. 4. 2) 10, 1.

f) Zu φανερωσιν muß man das Wort αγια (v. 2. 9, 24.) hinzudenken, wie bei τον εν τοις ουρανοις und τα επουρανια v. 23. Der ganze Werth des von Moſes verfertigten Zelts beruhete (2 Moſ. 25, 9. 40. 26. 30. 27, 8.) auf der Aehnlichkeit mit dem Modell, welches dem Moſes gezeigt worden war. Aber dieſes Modell war ſelbſt (Ebr. 8, 5. h) eine bloſſe Vorſtellung (υποδειγμα) oder ein bloſſes Bild (σκια, wie der Apoſtel υποδειγμα ſelbſt erklärt; ΔΕΙΓΜΑ τυπων, bildliche (vergl. τυπος 9, 24. q) Vorſtellung, wie es Philo ausdrükt de mundi opific. p. 36.) von der rechten Wohnung Gottes, ein Bild,

Zelt verfertigen wollte, durch einen göttlichen Ausſpruch zu erkennen gegeben worden iſt. „Siehe zu, heißt es

---

das dem Moſes im Geſichte (vergl. Ez. 40, 1. f. war gezeigt worden (vergl. τὸν δειχθέντα Ebr. 8, 5. und ὑποδείξαι Sir. 49, 8.). Das Zelt, welches (Ebr. 13, 10.) die Prieſter bedienten, konnte alſo auch nichts weiter, als eine Vorſtellung der himmliſchen Wohnung Gottes (9, 23.) oder ein Abdruk (v. 24.) dieſes Originals ſeyn. Wenn aber ſelbſt das Zelt, deſſen Modell dem gröſten unter den älteren Propheten (3, 2. m) bei einer höchſt feierlichen (8, 5. h) Offenbarung Gottes gezeigt wurde, nur ein Bild des himmliſchen Heiligthums war: wie vielmehr mußte das von dem Tempel gelten, der zu Pauli Zeit von den Prieſtern als das, an die Stelle des Zeltes gekommene, Heiligthum bedient wurde (v. 5. 13, 10.)? Salomons Tempel war doch eigentlich eine Nachahmung des Zeltes, und wenn ſie gleich mit Genehmigung Gottes (1 Kön. 8, 10 — 19.) und nach dem Plan des Propheten, David, verfertigt wurde (ſ. Michaelis bei 1 Chron. 28, 19): ſo war doch die göttliche Belehrung, welche David erhielt, bei weitem nicht ſo feierlich, als die ältere, welche Moſes auf dem Berge empfieng, den Gott vor den Augen des ganzen Volks für eine Wohnung ſeiner Herrlichkeit erklärt hatte (Ebr. 8, 5. h). Serubabels Tempel ſollte Wiederherſtellung oder Nachahmung des Salomoniſchen ſeyn. Und hier wurde noch unter dem Beiſtande von Propheten gearbeitet (Eſr. 5, 1. f.). Bei den ſpäteren Tempelerbauungen (vergl. Herrn Ritter Michaelis bei Hagg. 2, 9.) iſt nicht einmal dieſer mehr erweislich. Die Hauptſache war immer, daß der Tempel jedesmal in weſentlichen (Ebr. 9, 2 — 7.) Stücken dem, von Gott angegebenen, Zelte ähnlich ſeyn mußte.

es g) nemlich, daß du alles nach dem, auf dem Berge dir gezeigten, Modell h) macheſt. » Nun 6.

iſt

g) Vergl. 7, 17. y).

h) תבנית (2 Moſ. 25, 40.) bedeutet überhaupt ein Bild einer Sache, die entweder bereits vorhanden (Joſ 22, 28. 5 Moſ. 4, 16. ff. Pſ. 106, 20.) oder erſt zu verfertigen iſt (1 Chron. 28, 11, 12.). Da nun in unſerer Stelle (vergl. μελλων επιτελειν), wie 2 Moſ. 25, 9. 40. von einem Bilde des erſt zu verfertigenden Zelts die Rede iſt, ſo hat die leztere Bedeutung eines Modells oder Muſters (τυπος 2 Moſ. 25, 40. παραδειγματος v. 9. 1 Chron. 28, 11. f.) Statt. Aber dieſes Muſterbild für die zu verfertigende Wohnung Gottes auf Erden, unter den Iſraeliten (2 Moſ. 25, 8.), wurde dem Moſes in einem Geſicht gezeigt (Ebr. 8, 5. f) auf dem Berge, den Gott, der in der Höhe und im Himmel wohnt, nicht nur vorhin (12, 18. ff. 2 Moſ. 19, 9. 11. 17. ff.), ſondern auch eben damals, da Moſes jenes Muſterbild zu ſehen bekam (26, 30. 27, 8.), vor den Vorſtehern des Volks (24, 10. f) und vor dem ganzen Volke ſelbſt (v. 16. f) durch verſchiedene Symbole ſeiner Gegenwart, als die Wohnung ſeiner Herrlichkeit (v. 1. f. 12. 16. vergl. Herrn Prof. Schnurrers Diſp. über Pſ. 68. bei v. 18. S. 25.), als ein Bild des Himmels (vergl. 1 Moſ. 28, 12 — 17.) ausgezeichnet hat. Wenn alſo Moſes zu der nemlichen Zeit, auf eben dieſem Berge, das Modell der künftigen Wohnung Gottes unter den Iſraeliten ſah; ſo war dies Geſicht ohne Zweifel von derſelbigen Art, wie die übrige Bilder, die auf jenem Berge erſchienen. Es war ſymboliſche Vorſtellung (vergl. v. 12. f.) der Gegenwart des Unſichtbaren, der im Himmel wohnt, Bild des Orts, da er iſt und ſeine Herrlichkeit offenbart (v. 16.), oder Symbol des Hauſes

ist aber 1) sein Priestergeschäft um so viel vorzüglicher,

Gottes, des Himmels (v. 17.). Was das Volk auf der niedrigeren (vergl. Herrn Ritter Michaelis bei 2 Mos. 24, 1. 2. 9. 10.) Spize des Berges von ferne erblikte (v. 16. f.), mußte ihm die Nachricht seiner Vorsteher von dem ihnen widerfahrenen besondern Gesichte (v. 10. f.) desto glaubwürdiger machen. Und was diese auf dem erstiegenen Theil des Berges (v. 1. 9.) weiter gesehen hatten, als das Volk, mußte die Aussage des Moses beglaubigen (s. Herrn Heß in der Gesch. Moses B. 1. S. 262.), daß ihm auf der höheren Spize des Berges (v. 2. 10.) wiederum was weiteres, ein noch viel feierlicheres und ausgemalteres Bild der Wohnung Gottes, das zum Muster der künftigen Wohnung Gottes unter ihnen (25, 8.) dienen konnte, gezeigt worden sei (v. 9.), und sie sich also um so mehr mit Ausschluß aller noch so kostbaren heidnischen Tempel an die Wohnung Gottes unter ihnen allein zu halten haben, da dies doch der einige Tempel sei, dessen Modell bei einer, ihnen selbst sichtbar gewordenen, Offenbahrung dessen, der in der Höhe und im Heiligthum wohnet, Symbol seiner Gegenwart, und zwar das vorzüglichste unter mehreren Bildern gewesen war. Als der Berg Sinai eine Wohnung der Herrlichkeit Gottes, ein Bild des Himmels war: so war, unter verschiedenen (2 Mos. 24, 16. f. 10.) bildlichen Bezeichnungen (vergl. 1 Mos. 28, 12. f.) des Orts, wo Gott sei (v. 16.), oder seiner Wohnung (v. 17.), dasjenige Bild, wonach das Zelt verfertiget wurde, das allerhöchste, das nur Moses zu sehen gewürdiget wurde. Das war das erhabenste Bild des Himmels, oder (v. 17.) des Orts, da Gottes Herrlichkeit sich gewöhnlich und in höherem Maße offenbart.

1) Die levitische Priester haben ihr Geschäft (λειτουργιαν)

licher, je k) vorzüglicher auch das Bündnis iſt, deſſen

Mitt-

10, 11.) in dem irdiſchen (8, 4. 9, 1.) Heiligthum, wovon ein bloſſes Bild des himmliſchen Heiligthums das Modell war (8, 5.) Chriſtus hingegen hat ein viel vorzüglicheres Geſchäft; er hat ſeine Verrichtung (λειτουργιαν v. 2.) im himmliſchen oder rechten Heiligthum, wovon das Modell des irdiſchen Heiligthums eine Abbildung war (v. 2. 5. f). Hat er aber ſein prieſterliches Geſchäft im himmliſchen Heiligthum, nicht in dem irdiſchen (v. 4.); ſo muß auch das Opfer, das er, vermöge ſeines Prieſteramts (v. 3), in jenem Heiligthum darzubringen hat, viel vorzüglicher ſeyn (9, 23. f. 12.), als die irdiſche Opfer, welche nach dem Geſez (8, 4.) in dem irdiſchen Heiligthum dargebracht werden mußten.

k) Das erſte Bündniß, oder (v. 7. 9. 7, 22. n) die moſaiſche Verfaſſung verſprach unter der feſtgeſezten (v. 11. k) Vermittelung der Prieſter (3 Moſ. 16, 6. 11. 17. 30. 32. ff. 4, 20. 26. 31. 35. 5, 13. 16. 18. 6, 7.) Verſöhnung oder Vergebung der Sünden. Aber dieß war denn blos καθαροτης της σαρκος (Ebr. 9, 13.), eine äuſſerliche, auf dieſes Leben eingeſchränkte (vergl. Diſſ. II. in ep. ad Col. not. 52.) Reinigkeit, daß man nemlich unter dem irdiſchen Volke Gottes nicht für unrein angeſehen, ſeinem ſterblichen Leibe nach (σαρκι) nicht aus demſelbigen ausgeſchloſſen, mit keiner bürgerlichen Strafe belegt, von anderen nicht aus Furcht der Verunreinigung gemieden, zu dem irdiſchen Heiligthum zugelaſſen würde (vergl Herrn Ritter Michaelis Entw. der typiſchen Gottesgelartheit §. 21.). Für dieſen Zwek war nun freilich die Beſchäftigung (λειτουργια) der levitiſchen Prieſter, oder (Ebr. 8, 3.) ihr Darbringen irdiſcher Opfer in einem irdiſchen Heiligthum (v. 4.)

littler 1) Er iſt, welches nemlich vorzüglichere Ver-
heiſ-

nreichend. Hingegen der neue Bund (v. 7. 8. 10. 13.) rſpricht eine vollkommene Vergebung der Sünden (v. 12. 9, 15 — 18.), wobei das Gewiſſen wahrhaftig be-higt wird (9, 14. vergl. v. 9. 10, 2.), womit für e Zukunft die Hofnung einer ewigen Seligkeit ver-nden iſt (9, 15.), wodurch uns der Zutritt ins immliſche Heiligthum (10, 19 — 22. 9, 8.), d. i. zuverſichtlichen Zugang zu Gottes Thron im Gebet , 16. 7, 25.), eine ſelige Verbindung mit dem Volk ottes im Himmel (12, 22. f.) und das wichtige echt, dereinſt ſelbſt dahin zu kommen (6, 19. f. , 39. f.), verſtattet wird. Und diß alles wird uns eder unter der Vermittelung (9, 15.) eines Prieſters, elcher Chriſtus iſt, verſprochen (10, 10 — 14. 19 — 21. , 11 — 14. 6, 20. 5, 9. f. 7, 19. e. f.). Allein dieſer Abſicht konnte das Darbringen der Opfer der hiere (10, 1 — 4. 11.) in einem irdiſchen Heilig-um (9, 1.), woran wir keinen Antheil begehren 13, 14.), durchaus nichts nüzen (7, 18. f.). Wenn is alſo Chriſtus durch ſein Prieſterthum zum Genuß r Verheiſſungen des N. B. helfen ſollte: ſo mußte er n anderes und vorzüglicheres Geſchäft haben, als die rieſter des A. B. Er mußte ſich unſerer Sache bei ott ſelbſt (9, 24.), von dem wir Vergebung erlangen lten, in dem himmliſchen Heiligthum, wozu uns der ugang verſchaft werden ſollte (6, 20.), annehmen, nd folglich auch ein beſſeres, des himmliſchen Heilig-ums würdiges (9, 23.) Opfer, wovon die levitiſche pfer nur Bilder waren (10, 1 — 10.), wie das diſche Heiligthum nur Bild des himmliſchen iſt (9, 23. . 8, 5.), darzubringen haben (v. 3.).

Inſofern nemlich ein Prieſter durch ſein Geſchäft

heiſſungen feſt ſezt m). Denn wenn man mit jenem 7.
erſten Bündnis n) hätte zufrieden ſeyn können o), ſo
wäre nicht für Aufſtellung p) eines anderen geſorgt wor-
den. Nun aber q) ſagt Gott r), unter Bezeigung 8.
ſeiner

(λειτουργων), durch Opfer darbringen (v. 3.) Mittler iſt. Vergl. Herrn D. Morus bei 7, 20. f). Anſ. 2.

m) S. 7, 11. k).

n) Wonach (v. 4. e) blos levitiſche Abkömmlinge — nicht Chriſtus — Prieſtergeſchäfte verrichten (λειτουργειν τυγχανουσιν 8, 6.) können (7, 11. k).

o) Wenn in Rückſicht auf die Bedürfniſſe der Menſchen nichts daran auszuſezen, wenn es zur τελειωσις hinlänglich oder eine vollkommene Beruhigung und Seligkeit zu verſchaffen im Stand geweſen wäre (7, 18. f. 11.), wenn es, dieſer Abſicht entſprechende, Verheiſſungen enthalten hätte (8, 6)

p) Vergl. 10, 9. 7, 19. e).

q) Paulus erläutert (γαρ) ſeinen, oben (7, 19, e) aus dem 110ten Pſalmen erwieſenen, Saz, daß in den Büchern des A. B. ſelbſt von Aufſtellung eines andern Bunds die Rede ſei (Ebr. 8, 7.), nun auch durch eine Stelle des Jeremias (31, 31—34.), wo Gott den Juden ſelbſt (Ebr. 8, 8. t) dieſe ſeine Abſicht, einen anderen Bund aufzurichten (v. 8.), erkläre, und folglich die bevorſtehende Aufhebung des erſten zu erkennen gebe (v. 13.).

r) S. 1, 13. g).

Mittler 1) Er iſt, welches nemlich vorzüglichere Verheiſ-

hinreichend. Hingegen der neue Bund (v. 7. 8. 10. 13.) verſpricht eine vollkommene Vergebung der Sünden (v. 12. 10, 15 — 18.), wobei das Gewiſſen wahrhaftig beruhigt wird (9, 14. vergl. v. 9. 10, 2.), womit für die Zukunft die Hofnung einer ewigen Seligkeit verbunden iſt (9, 15.), wodurch uns der Zutritt ins himmliſche Heiligthum (10, 19 — 22. 9, 8.), d. i. ein zuverſichtlicher Zugang zu Gottes Thron im Gebet 4, 16. 7, 25.), eine ſelige Verbindung mit dem Volk Gottes im Himmel (12, 22. f.) und das wichtige Recht, dereinſt ſelbſt dahin zu kommen (6, 19. f. 11, 39. f.), verſtattet wird. Und diß alles wird uns wieder unter der Vermittelung (9, 15.) eines Prieſters, welcher Chriſtus iſt, verſprochen (10, 10 — 14. 19 — 21. 9, 11 — 14. 6, 20. 5, 9. f. 7, 19. e. f.). Allein zu dieſer Abſicht konnte das Darbringen der Opfer der Thiere (10, 1 — 4. 11.) in einem irdiſchen Heiligthum (9, 1.), woran wir keinen Antheil begehren (13, 14.), durchaus nichts nützen (7, 18. f.). Wenn uns alſo Chriſtus durch ſein Prieſterthum zum Genuß der Verheiſſungen des N. B. helfen ſollte: ſo mußte er ein anderes und vorzüglicheres Geſchäft haben, als die Prieſter des A. B. Er mußte ſich unſerer Sache bei Gott ſelbſt (9, 24.), von dem wir Vergebung erlangen ſollten, in dem himmliſchen Heiligthum, wozu uns der Zugang verſchaft werden ſollte (6, 20.), annehmen, und folglich auch ein beſſeres, des himmliſchen Heiligthums würdiges (9, 23.) Opfer, wovon die levitiſche Opfer nur Bilder waren (10, 1 — 10.), wie das irdiſche Heiligthum nur Bild des himmliſchen iſt (9, 23. 24. 8, 5.), darzubringen haben (v. 3.).

1) Inſofern nemlich ein Prieſter durch ſein Geſchäft

heiſſungen feſt ſezt m). Denn wenn man mit jenem 7.
erſten Bündnis n) hätte zufrieden ſeyn können o), ſo
wäre nicht für Aufſtellung p) eines anderen geſorgt wor-
den. Nun aber q) ſagt Gott r), unter Bezeigung 8.
ſeiner

(λειτουργων), durch Opfer darbringen (v. 3.) Mittler iſt. Vergl. Herrn D. Morus bei 7, 20. f). Anm. 2.

m) S. 7, 11. k).

n) Wonach (v. 4. e) blos levitiſche Abkömmlinge — nicht Chriſtus — Prieſtergeſchäfte verrichten (λειτουργειν τυγχανειν 8, 6.) können (7, 11. k).

o) Wenn in Rükſicht auf die Bedürfniſſe der Menſchen nichts daran auszuſezen, wenn es zur τελειωσις hinlänglich oder eine vollkommene Beruhigung und Seligkeit zu verſchaffen im Stand geweſen wäre (7, 18. f. 11.), wenn es, dieſer Abſicht entſprechende, Verheiſſungen enthalten hätte (8, 6)

p) Vergl. 10, 9. 7, 19. e).

q) Paulus erläutert (γαρ) ſeinen, oben (7, 19, e) aus dem 110ten Pſalmen erwieſenen, Saz, daß in den Büchern des A. B. ſelbſt von Aufſtellung eines andern Bunds die Rede ſei (Ebr. 8, 7.), nun auch durch eine Stelle des Jeremias (31, 31—34.), wo Gott den Juden ſelbſt (Ebr. 8, 8. t) dieſe ſeine Abſicht, einen anderen Bund aufzurichten (v. 8.), erkläre, und folglich die bevorſtehende Aufhebung des erſten zu erkennen gebe (v. 13.).

r) S. 1, 13. g).

seiner Unzufriedenheit s), zu den Juden t): „mit der Zeit, spricht der HErr, werde ich mit Israels und Judas Nachkommen einen neuen Bund schliessen, nicht wie

s) Mit dem ersten Bunde (v. 7. 9). Gott bezeugte die Unzulänglichkeit des ersten Bundes zur vollständigen Glükseligkeit der Menschen nicht nur thätlich durch Verheissung eines anderen Bundes (Anm. 9), sondern es wird auch ausdrüklich gesagt, daß der andere Bund nicht seyn solle, wie der erste (v. 9.), und daß die Verheissungen, die dieser (v. 10.) neue Bund enthalten solle (v. 12. 10, 15—17), in dem ersten nicht enthalten gewesen seien (8, 9.), daß also der neue Bund wegen der darin festgesezten vorzüglicheren Verheissungen den Vorzug vor dem alten bekomme (v. 6.) und an seine Stelle gesezt werde. Freilich zeigte schon die Beschaffenheit der mosaischen Anstalten (10, 2—4.), daß Gott niemalen damit die Absicht gehabt habe (Gal. 3, 21.), die Menschen auf diesem Wege ans Ziel der Seligkeit zu bringen τελειωσαι Ebr. 7, 19. 11.); sondern daß der erste Bund die Vorbereitungs-Anstalt (Gal. 3, 19. ff Ebr. 9, 10) und Weissagung (v. 8. f. 10, 7.) auf die Beseligungs-Anstalt durch Christum war. Da aber die jüdische Zeitgenossen des Apostels durch die mosaische Anstalt wider Gottes Absicht zu einer vollständigen Beruhigung und Seligkeit gelangen wollten (Gal. 5, 4.), und darüber die eigentliche Beseligungs-Anstalt hintansezten (Röm. 9, 31—10, 3.): so durfte allerdings gesagt werden, wenn der erste Bund aus diesem Gesichtspunct betrachtet werde, so sei Gott selbst nicht zufrieden damit, oder, zu diesem Zwek erkläre ihn Gott selbst für unzulänglich.

t) Vergl. 11, 28. 4, 8. p). 10, 16. r).

wie u) der Bund war, den ich mit ihren Vorfahren 9.
machte, da ich sie wie an der Hand aus Aegypten
führte x). Weil sie das Bündnis mit mir nicht
hielten, ward auch ich y), spricht der HErr, ihr über-
drüs-

---

u) Röm. 15, 5. vergl. v. 3. 7. 1 Petr. 1, 15. und Kypke bei Gal. 4, 28.

x) Es ist also eigentlich der auf Sinai gemachte Bund verstanden, wodurch der Stamm Levi das Priesterthum erhalten hatte (v. 7. n). An dessen Stelle soll ein neuer kommen. v. 13. 6. 7, 11 — 19.

y) Die Glükseligkeit des Volks war nach dem ersten Bunde an genaue Beobachtung der göttlichen Vorschriften gebunden (Gal. 3, 10. 12. Röm 10, 5.). Nun gehörten zwar auch die Opfer- und Versöhnungs-Anstalten mit zu dem Bunde (Ebr. 8, 4. 7, 11. k). Allein es ist schon oben (8, 6. k) bemerkt, daß sie der Gnade Gottes nicht überhaupt und in allen Verhältnissen des Sünders gegen Gott, versicherten, nicht eine, für das Gewissen des Menschen und (Röm. 2, 15. f.) für jene Welt gültige, Vergebung der Sünden verschafften. Und auch ihre, auf den Bürger des irdischen theokratischen Staats eingeschränkte, Wirkung konnten sie zu den Zeiten des Jeremias nicht thun Denn damals wurde nicht einmal dieser Theil des Bundes von dem abgöttisch gewordenen Volke (Jer. 1, 16. K, 2. ff.) beobachtet. Wenn dieser Theil des Gesezes zu andern Zeiten besser beobachtet, und die Uebertrettungen, die nach dem Gesetze nicht durch Opfer versöhnt werden durften, sondern bürgerliche Strafen nach sich zogen, gehörig bestraft wurden, so war das Volk äusserlich rein, es durfte in seinem Lande und bei dem Tempel Gottes blei-

10. drüßig z). Dieß iſt nemlich der Bund, den ich,
ſpricht der HErr, in Zukunft mit Iſraels Nachkommen
machen werde: meine Vorſchriften werde a) ich ihren
Gemüthern einprägen, und in ihr Herz drücken. Ich
werde ihr Gott, und ſie werden mein Volk ſeyn.
11. Es wird keiner den andern zur Verehrung des HErrn
anweiſen dürfen. Denn ſie werden mich alle, vom
12. Kleinſten bis zum Gröſten, verehren. Denn b) ich
werde

---

ben. Wenn hingegen der feſtgeſetzte Gottesdienſt öffentlich vernachläßigt und andere Laſter, welche hätten geahndet werden ſollen, ungeſtraft ausgeübt wurden: ſo griff der Herr des jüdiſchen Staats zur Strafe. Gott wurde des Volks überdrüßig, er betrachtete es als unrein, und entfernte es von ſeinem Heiligthum, indem er es ſeinen Feinden Preis gab.

z) ſ. Herrn Geh. Juſtizr. Michaelis Anm. 176.

a) Δώσω nemlich ἔσομαι (7, 2. i) ſteht für *daturus* (Obſſ. p. 136. n. 3.) ſum, δώσω, Vergl. den ſel. Bengel, und 2 Petr. 2, 1.

b) „Eben die Gnade der Vergebung, die ihnen widerfahren ſoll, wird der Grund ihrer dankbaren, freiwilligen Verehrung des HErrn (v. 11.) ſeyn. Durch dieſe groſſe Verheiſung des neuen Bundes (10, 16. 17. vergl. 8, 6.) werden die göttliche Vorſchriften, zu deren Beobachtung ſich vorher keine Luſt bei ihnen fand (v. 9.), ihrem Herzen eingeprägt werden (v. 10.)." Vergl 9, 14. g). Beſtimmung der ſündigen Menſchen zu einer unglaublichen Seligkeit macht den Hauptinhalt der Predigt Jeſu aus (Ebr. 2, 3. 5. ff.). Feſte Ueberzeugung von dieſen gnädigen Abſichten Gottes, leben-

werde ihnen ihre Sünden vergeben, und ihre Vergehungen und Uebertretungen vergeſſen.„ Indem 13.
er ſagt: einen neuen (Bund), erklärt er den erſten
für veraltet. Was aber veraltet, das iſt ſeinem Ende c)
nahe d).

Zu dem erſten (Bunde) alſo e) gehörten zwar f) IX.
auch Verordnungen über den Gottesdienſt g), und h)

ein

---

dige Hofnung iſt alſo die Seele des Chriſtenthums (Ebr. 3, 1. c).

c) Das Wort αφανισμος, das überhaupt den Untergang einer Sache anzeigt (ſ. *Raphelii* Annott. ex Polyb. und Kypke S. 30. f. bei Matth. 6, 19.), iſt hier um ſo ſchicklicher, weil es beſonders von Abſchaffung eines Geſezes gebraucht wird. (S. Kypke bei Ebr. 8, 13.)

d) Das war der A. B. zur Zeit des Jeremias. Vergl. den ſel. Bengel.

e) Paulus erläutert nun, was er oben von Prieſtergeſchäften (λειτουργια, λατρια) im irdiſchen Heiligthum (8, 3—5. vergl. 9, 1—10.), von dem Prieſtergeſchäfte Chriſti im himmliſchen Heiligthum (8, 1—3. 6. vergl. 9, 11. f.), und von den Vorzügen des Bundes, deſſen Mittler Jeſus iſt, oder der Verheiſſungen, deren Erfüllung an ſein Prieſtergeſchäft gebunden war, vor den Verheiſſungen des A. B., wobei der levitiſchen Prieſter Vermittelung erfordert wurde (8, 6. ff. vergl. 9, 12—10, 20.), behauptet hat.

f) Der Gegenſaz folgt v. 11.

g) Hievon wird v. 6—10. gehandelt.

h) S. v. 2—5.

2. ein irdiſches i) Heiligthum. Denn da war ein Vorder-
zelt angelegt, wo k) der Leuchter und der Tiſch mit
aufgelegten Brodten l) ſtanden. Dieſes nennt man
3. das Heilige. Hinter dem andern Vorhange m) aber
war derjenige Theil des Zeltes, welcher das Allerhei-
4. ligſte n) heißt, der ein goldnes Rauchfaß haben mußte o),
und

---

i) Das auf Erden (8, 4.) und nur ein Bild (v. 5.) des himmliſchen, rechten Heiligthums (v. 5. 11. f.) war. Vergl. 9, 23. f.

k) 2 Moſ. 26, 35. 40, 22. ff.

l) ſ. Herrn Stadtpf. Göz bei Matth. 12, 4.

m) Der auch ſchlechthin (κατ' ἐξοχην vergl. 19, 11. i) το καταπετασμα heißt 6, 19. S. Herrn D. Carpzov S. 390. 391. f.

n) Αγια αγιων (1 Kön. 8, 6.) oder το αγιον των αγιων (2 Moſ. 26, 33. f.) oder τα αγια το αγιον (ſ. 3 Moſ. 16, 33. und des Joſephus Alterth. B. 3. K. 6. §. 4. S. 134.) bezeichnet den Ort, der in dem Heiligthum (αγια Ebr. 9, 1. vergl. 8, 2. n) ſelbſt wiederum ein Heiligthum, oder der heiliger als das Heilige (9, 2.) war (αγιων αγιωτερα, vergl. den Philo de ſepten. & feſt. p. 1194.). Weßwegen das Allerheiligſte zu weilen auch κατ' ἐξοχην das Heilige heißt (v. 25. 8. 10, 19. y). 13. 11. 3 Moſ. 16, 3. 20. vergl. v. 2. 33.).

o) Das goldene (ſ. den Joſephus a. a. O. §. 8.) Rauchfaß (θυμιατηριον 2 Chron. 26, 19.) wurde zwar nicht in dem Allerheiligſten aufbehalten, aber von dem benachbarten (2 Moſ. 40, 5. 30, 6.) Rauchaltar mußte es am groſſen Verſöhnungstage (v. 10.) in das Allerheiligſte gebracht werden (3 Moſ. 16, 12.) An

und die über und über vergoldete Geſezeslade enthielt, in welcher der goldne Krug mit dem Manna ſtand, und der Zweig Aarons, der gegrünt hatte p), und die Ge-

ſezta-

---

dem einigen Tage, wo das Allerheiligſte zugänglich war (Ebr. 9, 7.), mußte es ein Rauchfaß haben, oder mit Rauch bedekt werden, wenn der Hoheprieſter nicht durch den Anblik des Deckels der Geſezeslade ſterben ſollte (3 Moſ. 16, 13.). So unzugänglich war das Allerheiligſte (Ebr. 9, 8), daß auch ſelbſt der Hoheprieſter das einigemal im Jahr, da er noch dazu mit einem Verſöhnopfer für ſich (v. 7.), ins Allerheiligſte trat, den Deckel, gegen welchen er das Verſöhnungsblut ſprengte (3 Moſ. 16, 14.), nicht ſehen durfte. (Vergl. den Philo L. II. de monarch. p. 821.). Paulus ſezt demnach das Vorhergehende, oder den Saz, daß „das Allerheiligſte ein Rauchfaß haben müſſe (erfordere)„, für die Folge: „es muß beräuchert werden, wenn dieſes groſſe Heiligthum je und je betreten wird.„ Freilich wird hier σκευος bei θυμιατηριον etwas anders (vergl. Obſſ. p. 17.) genommen, als bei κιβωτον, welche das Allerheiligſte enthielt oder in ſich faßte. Aber auch Ebr. 9, 1. wird eben dieſes Wort bei δικαιωματα, welche der Bund oder (v. 4. 8, 9.) das Geſez enthielt, etwas anders genommen, als bei αγιον, welches der Bund erforderte. (Vergl. 10, 19. u). 5, 11. i). und die folgende Anm. p.).

p) Eben daraus, daß 1 Kön. 8, 9. 2 Chron. 5, 10. als was beſonderes angemerkt wird, die Geſezeslade habe in dem Tempel nichts als die Geſeztafeln enthalten, läßt ſich vermuthen, daß vorher, in dem Zelt, wovon Paulus eigentlich redet (Ebr. 8, 2. b), noch was weiteres darin geweſen ſei, womit auch 4 Moſ. 17, 10.

5. feztafeln lagen. Ueber derſelben aber waren Cherubim
Gottes q), welche den Deckel bedekten, wovon jezt
6. nicht einzeln geredet werden kan. Da nun dieß alſo
eingerichtet war, ſo durften r) zwar in das Vorderzelt
die Prieſter jederzeit gehen, ihren Dienſt zu verrichten;
7. hingegen in den andern Theil des Zeltes durfte nur der
Höhepriester, ein einiges mal im Jahr gehen, und das
nicht ohne Blut, welches er für ſeine und für des Volks
8. Vergehungen s) darbrachte, wodurch der heil. Geiſt
an-

---

2 Moſ. 16, 33. gut übereinſtimmt. Vergl. den Grotius und Wetſtein bei unſrer Stelle. Will man aber annehmen, daß ſich der Krug mit dem Manna und der Zweig Aarons neben der Lade befunden habe, ſo kan ὑ durch bei überſezt werden (ſ. Col. 3, 3. Anm. 122. und Herrn Prof. Fiſchers im J. 1779. herausgekommene Proluſiones V. in dem Anhang S. 174.), wenn es gleich nachher in Beziehung auf die Geſeztafeln heißt (S. Matth. 11, 21. Herrn Prof. Fiſcher S. 178. f. und die vorhergehende Anm. o).

q) Zwiſchen welchen ſich nemlich Gott (» δόξα, vergl. 2 Petr. 1, 17, Ebr. 4, 16. t) zu offenbaren pflegte (4 Moſ 7, 89. 2 Moſ. 25, 22. 1 Sam. 4, 4. 2 Sam. 6, 2.).

r) Weil zunächſt von den Zeiten des Moſes und Aaron, da das Zelt eben aufgeſchlagen wurde (v. a. 6.), die Rede iſt (v. 4. p); ſo ſind die præſentia v. 6. f. wie v. 4. 5. die participia (vergl. Ebr. 2, 5. d), von der vergangenen Zeit zu verſtehen. (Matth. 26, 43. Luc. 24, 12.). Ueber die Emphaſin des Zeitworts vergl. Ebr. 10, 19. u).

s) Ἀγνοήματα iſt ſo viel als ἁμαρτίαι 7, 27. 9, 5, 1—3.

andeutete, daß, ſo lange das Vorderzelt ſtände t),

der

---

vergl. Pſ. 25, 7. 1 Marc. 13, 39. Sir. 23, 2, 3. und Herrn Prof. Lösner.

t) Die ganze Beſchreibung des Heiligthums v. 2. 3. und des darin üblichen Gottesdienſts v. 6. 7. iſt von dem Apoſtel bedächtig ſo eingerichtet, daß man auf die Unzugänglichkeit v. 7. des Allerheiligſten v. 3. aufmerkſam gemacht wird, welchem das Heilige (η αγια (v. 2.) in der Abſicht vorgebaut war, daß durch dieſen Theil des Zelts, welcher ſelbſt ſchon ein Heiligthum war und blos den Prieſtern v. 6., nicht dem Volke, offen ſtand, der Zutritt zu dem Allerheiligſten um ſo ſicherer verhindert würde. Und wenn es je einmal betreten wurde; ſo war dieſer Eingang wiederum aufs möglichſte, auf eine einige Perſon und einen einigen Tag im Jahr, beſchränkt (v. 7.), und auch in dieſem ſo ſeltenen Zeitpunkt mußte der Einige, der ſich nähern durfte, ſeinen Augen durch das ſorgfältigſte Räuchern den Zugang zu dem, ſchon durch Cherubim bedekten Bilde der Wohnung Gottes (v. 5. 4) verwehren (v. 4. 5), wenn er anders bei Leben bleiben wollte. Gottes Abſicht bei dieſen Anordnungen war doch wol keine andere, als das Volk durch die Schwierigkeit und Aengſtlichkeit, womit der höchſte unter ſeinen Prieſtern bei ſeinem ſehr beſchränkten Zutritt zu dem Allerheiligſten zu kämpfen hatte, an die groſſe Hindernis zu erinnern (10, 3.), welche dem Zutritt des Menſchen zu Gott durch ſeine Sünden, um deren willen der Hoheprieſter nicht ohne Blut (9, 7.) ins Heiligthum kommen durfte, in den Weg gelegt wird. Da hingegen der erſte Bund und das damit verknüpfte Prieſterthum durch Einführung eines neuen Bunds und Prieſterthums aufgehoben wurde

(8, 13. 7, 11. 12. 18. f.) und also auch das zum alten Bunde gehörige (9, 1.) Heiligthum, worin dem Allerheiligſten noch ein Heiligthum vorgebaut war, keinen Beſtand mehr hatte (vergl. den Kypke): da wurde dem ſündigen Menſchen ein freier Zugang ins Allerheiligſte, oder (Anm. u) zu Gott verſtattet (7, 19. 10, 19 — 22.) 9, 14. f. 4, 16.). Uebrigens ſcheint mir unſer 8ter Vers mit v. 6. f. viel zu genau zuſammen zu hangen, als daß man ihn mit Herrn D. Semler (Beitr. zu genauerer Einſicht des Br. an die Hebr. S. 131.) von der oben (8, 8. ff.) angeführten Stelle des Jeremias verſtehen könnte. Jeremias verknüpfet zwar den freieren Zutritt zu Gott (v. 10 — 12.) mit dem Ende des erſten Bündniſſes (v. 9. 13.). Aber was für Grund konnte der Apoſtel haben, dieſe Wahrheit hier zu wiederholen, wenn die nächſt vorhergehende Nachricht (9, 6. f.) nichts dergleichen zu erkennen gab? noch dazu ſie mit Ausdrüken zu ſagen, die mit der Stelle des Jeremias gar keine Aehnlichkeit haben, und hingegen auf die, unmittelbar vorher beſchriebene, Einſchränkung des Zugangs zum Allerheiligſten (v. 7.) und auf das Vorderzelt (η πρωτη σκηνη v. 6.) ſo deutlich hinweiſen? Wenn es 10, 15. 3, 7. u. ſ. w. prophetiſche Stellen oder Stellen aus den Hagiographis ſind, welche dem πνευμα αγιον zugeſchrieben werden, und hingegen unter denjenigen Anführungen im N. T., welche des πνευμα αγιον gedenken, zufälliger Weiſe ſonſt keine Stellen aus den Büchern Moſis vorkommen: ſo läßt ſich darum nicht behaupten, daß Anordnungen des gröſten unter allen Propheten (3, 2. 5 Moſ. 34, 10.) oder des göttlichen (1 Kor. 9. 8) Geſetzes Moſis nicht als Erklärungen der göttlichen Weisheit (πνευματος αγιου Weish. 9, 17.) betrachtet werden können. Noch dazu iſt hier von einer Anordnung die Rede, die zugleich prophetiſch oder ein Wink war, daß der Zugang zu Gott mit dem, im Geſez angeordne-

der Weg ins Allerheiligſte u) noch nicht geöf-
net ſey. Dieſes Bild x) ſollte dauern bis 9.
auf

ten oder beim erſten Bündnis eingerichteten, irdiſchen Heiligthum (Ebr. 9. 1.) noch nicht geöfnet ſey, aber in der Zukunft eröfnet werden ſolle (v. 9. x). Um die παραβολην auf Jeremiä Ausſpruch deuten zu können, muß Herr D. Semler die minder beſtätigte Lesart κατ' ΗΝ v. 9. vorziehen. Denn nach der richtigeren Lesart käme der Sinn heraus: „dieſe parabolische Vorſtellung des Propheten geht recht eigentlich auf dieſe Zeit, da man Opfer bringt, die nicht im Stande ſind, denjenigen nach dem Gewiſſen vor Gott verſöhnt darzuſtellen, der ja — an lauter Handlungen, die den Leib betreffen, ſeinen ganzen Gottesdienſt vollzieht, welche äuſſerlichen Dinge nur bis auf die Zeit, da es viel beſſer und der Realität nach ſollte geleiſtet werden, beobachtet werden mußten.„ Eine gewiß nicht characteriſtiſche Beſchreibung der Zeiten des N. T. Denn auch in den vorigen Zeiten, auf welche die Stelle des Jeremias nicht eigentlich gieng, brachte man eben ſolche unvollkommene Opfer.

u) In dem Allerheiligſten (τοις αγιοις, vergl. v. 3. n) war der, von den Flügeln der Cherubim bedekte, Dekel der Geſezeslade das Bild der Wohnung Gottes (v. 5. q). Wenn nun ſchon das Bild (8, 5. 9. 23. f.) der Wohnung Gottes ſo unzugänglich für den Sünder war (Anm. t): wie vielmehr die wirkliche Wohnung Gottes, das rechte Heiligthum (v. 24. 12. 8, 2.)?

x) Daß denn doch auf göttlichen Befehl der Eingang in das Allerheiligſte verſtattet wurde (v. 7.), das machte Hoffnung, Gott müſſe die Abſicht haben, ſündhaften Menſchen den Zutritt zu ſeiner Majeſtät zu verſtatten. Daß die Annäherung des Volks zu Gott nur vermittelſt eines

auf y) die gegenwärtige Zeit, da man für jezt noch

besondern dazu bestellten Menschen (5, 1.), und zwar nicht ohne Blut eines Sündopfers (9, 7) versucht werden durfte; dadurch gab der Urheber der Verordnung (v. 8.) zu erkennen, daß uns der Zutritt zu Gott durch den Eingang eines gewissen Menschen in ein Heiligthum, und durch ein vorhergehendes Blutvergiessen verschaft werden müsse (v. 12.). Daß die levitische Hoheprieſter (v. 7. 7, 27.) durch ihre Opfer (10, 4. 9, 12.) jene Absicht Gottes nicht erreichen konnten, bewies die immer fortdaurende, durch noch so viele Versöhnungsfeierlichkeiten nicht um das geringste verminderte (10, 1. 2. 11.), Gefährlichkeit und Einschränkung (9, 8. 1) des Eingangs ins Allerheiligste. Es mußte also ein vollkommenerer (7, 26. ff.) Hoherprieſter erwartet werden, der sein besseres Opfer (9, 12. 14. 23. 10, 5 — 10.) mit der vollkommensten Zuversicht, ohne alle Aengstlichkeit darbringen, und eben darum (v. 14.), weil er uns wirklich versöhnt hat, und also kein neues Opfer ins Heiligthum zu bringen übrig ist, in dem Allerheiligsten bleiben (v. 12.) kan. So gewis also der Eingang des Hohenprieſters ins irdische Allerheiligste um des Volks willen (9, 7.), ein Beweis war (v. 8.), daß der Weg zu Gott noch nicht offen stehe (s. Herrn D. Rau's Unters. über die Typologie S. 224. f.); so gewis war er auch ein Bild (παραβολη, vergl. Diss. de parabolis Christi not. 2.) — freilich ein unvollkommenes (10, 1.) Bild — von dem Eingang eines grösseren Prieſters ins rechte Heiligthum (9, 12.) zu unserem Besten (v. 24. 6, 20.), oder zu wirklicher Herstellung eines freien Zutritts für uns zu Gott (7, 19.).

y) Ὁ καιρος ὁ ενεστηκως ist ohne Zweifel gleichbedeutend

noch z) Opfer bringt, welche den, der

Gott

mit dem καιρω διορθωσεως v. 10. Denn damals, da der Apoſtel ſchrieb, zu der damals gegenwärtigen (τετηκας, vergl. 16, 13. l) Zeit, war ſchon das Beſſere (9, 10. h) gekommen (v. 11. f. 24. r) 10, 10 — 14.), bis auf deſſen Daſeyn der erſte Bund und der darin feſtgeſezte äuſſerliche Gottesdienſt (δικαιωματα λατρειας 9, 1.) dauern ſollte (v. 10. Gal. 3, 19. 23 — 25. 4, 2 — 5.). Jezt, da die Sache ſelbſt (Ebr. 10, 14.) da war, bedurfte man des Bildes (σκιας v. 1. παραβολης 9, 9.) nicht mehr (10, 18. 7, 18. f.). Εις iſt demnach ſo viel als (Gal. 3. 23. f. Ap. 4, 3. Matth. 24, 13. vergl. Ebr. 3, 6. 14. 6, 11.) μεχρι (9, 10.), und das Zeitwort (ἑστηκεν v. — — v. 10. oder ein ähnliches) muß aus dem εις, wie Luc. 16, 16. aus dem εως (vergl. Obſſ. p. 424. f.), verſtanden werden.

z) Wenn das Beſſere, welches zu der damaligen Zeit ſchon da war, von dem jüdiſchen Volk allgemeiner erkannt worden wäre, ſo würde man die Opfer für überflüßig angeſehen haben (10, 18.). So aber brachte man zur Zeit, da unſer Brief geſchrieben wurde und das rechte Opfer bereits im rechten Heiligthum dargebracht war (v. 12. 14.), noch immer die vorbildliche, unvermögende (9, 9. b) Opfer nach dem Geſez (8, 4.), welches nur bis auf dieſe Zeit gelten ſollte (9, 9. y); und die Hebräer ſelbſt waren in Gefahr, dieſe Unſchicklichkeit zu verkennen. Hingegen erklärt Paulus, ſie werde nicht lang mehr ſtatt haben, man opfere nur jezt noch, bald aber werde Gott durch wirkliche Umſtürzung des irdiſchen Heiligthums die, an daſſelbige gebundene, Opfer unmöglich und alſo fühlbar machen, daß nun der Weg zum rechten Heiligthum für die Menſchen geöfnet ſei (10, 19.

Gott a) dadurch dienet, nicht im Gewiſſen befrie-
10. digen b) können, die c) nebſt d) Opfer-Speiſen und Opfer-Trank e), und allerlei Abwaſchungen und Ver-

---

f.), und folglich die, durch den erſten Bund (9, 1.) eingeführte, Beſchränkungen des Zugangs zu Gott keinen Beſtand mehr haben (9, 8. t). Bei προσφερονται muß nemlich die gegenwärtige Zeit genau, und mit Ausſchluß der künftigen verſtanden werden, wie z. B. Matth. 6, 2. 5. 16. απεχουσι τον μισθον, ſie haben ihren Lohn, eben ſo viel iſt, als: ſie werden in Zukunft keinen bekommen. Vergl. Ebr. 6, 3, d).

a) Das δεω (v. 14. 11, 6,) wird auch 12, 28. f). 10, 2. 1. weggelaſſen. Vergl. 11, 21. t) und Col. 3, 20. Anm. 15.

b) S. 7, 11. i).

c) Die Participia, die ſich auf δωρα τε και θυσιας v. 9. beziehen, konnten ſo wol im neutro (vergl. Herrn D. Carpzov S. 408. und Col. 2, 23. Anm. 109.) als feminino (Ebr. 8, 2. m.) 10, 8. c). Apg. 8, 13.) geſetzt werden. Hier ſind beide Conſtructionen (δυναμενας Ebr. 9, 9. und συνειδυιαν v. 10.) verbunden (Obſſ. p. 373. n. 1.). Eben ſo bezieht ſich nach des Herrn D. Koppe Erklärung (S. 292.) εν οις Eph. 2, 3. auf παραπτωμασι v. 1. und εν αις v. 2. auf αμαρτιαις.

d) Das ל accessionis (ſ. Herrn Prof. Schnurrers Anim. ad quaedam loca Pſalm. Faſc. I. p. 7.) wird von den 70. durch επι mit dem Accuſativ (Richt. 15, 8. Anm. 3, 15.) oder Dativ (1 Moſ. 32, 12.) ausgedrükt.

e) Da βρωμασιν και ποσεσιν nicht Verordnungen über Eſſen und Trinken, nicht das Verbot gewiſſer

Verordnungen f) fürs Aeuſſere g) nur bis auf die Zeit,

Speiſen oder eines gewiſſen Tranks bezeichnen ka ; ſo folge ich der Erklä ung des Herrn Geh. Juſtizr. Michaelis Anm. 191. Vergl. Moſ. Recht §. 189—191. Th. 4. S. 60. ff. und unten 13, 9. l). n).

f) Διαφοροις beziehe ich auch auf δικαιωμασι. Die Lesart δικαιωματα für και δικαιωμασι ſcheint mir blos durch das επικειμενα veranlaßt zu ſeyn. Will man ſie vorziehen, ſo würde ich überſezen: „welche (im Heiligthum dargebrachte Opfer v. 9.) nebſt Opfer Malzeit und Trank und allerlei Abwaſchungen bloſſe äuſſerliche, bis auf die Zeit der Beſſerung auferlegte, Anordnungen ſind.„

g) Die Anordnung von Opfern, Abwaſchungen, Beſprengungen ꝛc. bezog ſich auf das gegenwartige Leben in dem irdiſchen jüdiſchen Staat, auf das Aeuſſere (σαρκος); ihre Befolgung verhinderte, daß der Iſraelite, nicht als einer, der durch ſeine leibliche Gegenwart ſein Volk und das irdiſche Heiligthum entweihe, angeſehen und behandelt wurde (v. 13. 8 6 k). Hingegen wurde das Innere oder das Gewiſſen durch dieſe Vorſchriften nicht beruhigt (9, 9. 10, 1 2. 4. 11.); durch ihre Befolgung konnte nicht bewirkt werden, daß man vor Gott und in dem unſichtbaren rechten Heiligthum nicht als ein Menſch behandelt werde, deſſen Aufnahme das rechte Volk Gottes und den Himmel entweihen würde (9, 23.). Weil alſo jene moſaiſche Verordnungen (δικαιωματα) blos äuſſerlich, und hingegen für das Innere, Unſichtbare und (vergl. v. 14. a) Ewige (αιωνια) unzulänglich, alſo ſchwach (7, 18.) waren; ſo konnten ſie um ſo mehr (v. 16. u) ΣΑΡΚΙΚΑ genennt werden.

Zeit, da was beſſeres h) kommen ſollte, auferlegt
11. ſind. Chriſtus hingegen iſt, nachdem er gekommen war i), als der Hohepriester, welchem wir die erwartete k) Güter l) verdanken m), durch ein gröſſeres und vollkommneres Zelt n), das nicht von Menſchenhän-

---

h) Die τελειωσις (10, 14.) durch Chriſti Eingang in den Himmel (v. 12. 9. 11. f.), welche nach v. 9. durch das Geſez und die dadurch angeordnete Opfer nicht zu Stande gebracht wurde (vergl. 10, 1. 7. 11. 19.).

i) Und alſo die Zeit da war, bis auf welche die vorhin (v. 1. ff.) beſchriebene Einrichtung λατρεια εν τω αγιω κοσμικω v. 1.) angeordnet war v. 9. f. Was in unſerer Stelle παραγενομενος heißt, wird v. 26 durch πεφανερωται ausgedrükt. Vergl. auch 10, 5. 7. 9.

k) Welche zur Zeit des A. B. (v. 1.) künftig waren (2, 5. d), die auf eine Zeit der Beſſerung ausgeſezt (9, 10.) und indeſſen durch den levitiſchen Gottesdienſt abgebildet waren (v. 9.).

l) Die διαθηκη (v. 10. h), oder die auf ewig gültige Erlöſung (v. 12.), welche das, durch die levitiſche Opfer nicht beruhigte (v. 9.), Gewiſſen befriedigte, und den verſchloſſen geweſenen (v. 8.) Zugang zu Gott für uns eröfnete (v. 14. f. 23. 24.), die τελειωσις (10, 14. 18.), welche auch nach 10, 1. unter dem A. B. ein künftiges Gut war, das durch jene Opfer nicht erhalten (v. 1 — 4. 11.), ſondern nur abgebildet (9, 9.) und geweiſſagt (10, 7.) werden konnte.

m) So iſt αρτος της ζωης Joh. 6, 35. ſo viel als αρτος ζωην διδους. Vergl. Ebr. 7, 2. l). 10, 29. f).

n) Den Himmel 4, 14. m). Er kan in Rükſicht auf ſei-

händen o) verfertiget, oder nicht von irdiſcher p) Bauart iſt, auch nicht mit q) Boks- und Rinds-Blut r), 12. ſondern vielmehr s) mit ſeinem eignen Blute ein für

alle-

---

nen unermeßlichen Umfang, aber auch wegen ſeiner übrigen Vorzüge, oder wegen ſeiner Vortreflichkeit überhaupt (vergl. 6, 13.) ein gröſſeres Zelt heiſſen. Im leztern Fall wird τελειοτερας durch das gleichbedeutende μειζονος verſtärkt (7, 26. x). 12, 21. p).

o) 8, 2. q). Auch Philo (L. III. de vita Moſis p. 667.) nennt das Zelt ιερον ΧΕΙΡΟΠΟΙΗΤΟΝ. Vergl. noch Elsners Obſſ.

p) Nicht von ſolcher Bauart, wie das vorhin (v. 2. 6. 8.) beſchriebene kleine und unvollkommene Zelt, wodurch der levitiſche Hoheprieſter mit Boks- und Rinds-Blut (v. 12.) ins irdiſche Allerheiligſte gieng. Der Zuſaz erklärt das ου χειροποιητα. Eben daher, daß es nicht, wie das irdiſche Zelt (v. 24.), von Menſchen-Händen gemacht iſt, läßt ſich auf eine vortreflichere Beſchaffenheit des Zelts ſchlieſſen, in deſſen Innerſtes Chriſtus durchgedrungen iſt. Es muß eine beſſere Einrichtung (κτισιν, vergl. Elsner) haben, ein gröſſeres und vollkommneres Zelt ſeyn, weil es Gott gemacht hat, nicht Menſchenhand (8, 2. o).

q) Δια wird v. 7. durch nicht ohne, alſo durch mit (ἐν v. 25. 2 Obſſ. p. 452.) erklärt.

r) Jenes mußte der Hoheprieſter am Verſöhnungstage v. 7. 25. für das Volk 3 Moſ. 16, 15. dieſes (מוכחי דם v. 6. 11. 14. ταυρων Ebr. 9, 13. vergl. die 70. 1 Moſ. 32, 16. Eſ. 1, 11.) für ſich ſelbſt darbringen.

s) Vergl. 4, 13. h). Uebrigens erklärt der Apoſtel den Aus-

allemal ins Allerheiligſte gegangen, und hat uns auf
13. ewig t) Erlöſung u) verſchafft x). Denn wenn das
Sprengen y) des Bluts von Rindern und Böcken, und
der

druk, Chriſtus ſey mit ſeinem eigenen Blute ins Allerheiligſte eingegangen, ſelbſt in dem folgenden dahin, er ſey, nachdem ein Tod geſchehen war (9, 15—17.), und zwar ſein eigener (v. 26.), in einem Zuſtande ewiger Herrlichkeit (v. 14.) zu Gott in den Himmel (v. 24.) mit dem Erfolge gekommen, daß wir von den Strafen der Sünde frei und ewiger Seligkeit fähig ſind (v. 14. f. 26.)

t) Daß er alſo nicht nöthig hat, noch einmal (vergl. εφαπαξ Opferblut ins Allerheiligſte (v. 8. u), oder (v 24.) in den Himmel zu bringen (v 25. ff. 10, 10—14. 18.). Αιωνιος heißt auch 13, 20. 2) 2 Theſſ. 2, 16. auf ewig gültig.

u) Von den Strafen der Sünde v. 15. 26. 28. 10, 18. vergl. Eph. 1, 7. Col. 1, 14. απολυτρωσιν und Pſ. 130, 7. (vergl. Ebr. 9, 15. l) λυτρωσιν.

x) S. den Kypke bei dieſer Stelle, und den ſel. Morus bei Apg. 7, 46. S. 184. Eben ſo heißt es Ebr. 5, 9. Chriſtus ſey, nachdem er (in das himmliſche Heiligthum, oder) in die Herrlichkeit verſezt war (τελειωθεις), der Stifter einer ewigen Seligkeit (αιωνιας λυτρωσεως) worden.

y) Ραντιζειν geht nicht nur auf σποδος, ſondern auch (8, 2. m) auf αιμα, und den Accuſativ (9, 19. 21.) der beſprengten Sachen, des Deckels der Bundeslade (3 Moſ. 16, 14. f.) und des über einem Todten verunreinigten Menſchen oder Geräths (4 Moſ. 19, 13. 18. ff.), muß man hinzudenken (Obſſ. p. 200. f.), ſonſt müßte es heiſſen ραντιζεσθαι (2 Kön. 9, 33.).

der Asche von der verbrannten Kuh die Unreinen in Absicht auf das Aeusserliche z) reinigen kan: wie viel 14.
mehr wird das Blut Christi, der sich in dem Zustande einer ewigen Herrlichkeit a) als ein vollkommenes

Opfer

Uebrigens konnte auch die Asche von der verbrannten Kuh als Blut (4 Mos. 19, 3 — 5.) eines entsündigenden (v. 12. f. 19. f.) Opfers (v. 9.) betrachtet, und mit dem reinigenden Blute Christi (Ebr. 9, 14.) verglichen (v. 9.) werden. S. Herrn Ritter Michaelis Anm. 211.

z) Daß sie wiederum mit Reinen umgehen und ihrem Leibe nach unter dem Volke Gottes bei dem irdischen Heiligthum bleiben durften 4 Mos. 19, 13. 20. vergl. Ebr. 9, 10. g). Das Wort αγιαζειν ist hier so viel, als καθαριζειν v. 14. weil es sich auf Unreine, Entweihte (κεκοινωμενους) bezieht. Vergl. 3 Mos. 16, 19. Ebr. 9, 23. m).

a) Da Christus seines Opfers Priester selbst seyn, da er sein eigenes Blut (v. 12.) im himmlischen Heiligthum (v. 11. f. 24. f.) darbringen sollte: so mußte er, nachdem er sein Blut vergossen hatte, wieder lebendig und in den Himmel versezt werden, um diese priesterliche Verrichtung vollziehen zu können (7, 27. d). Nur kraft (δια) seines herrlichen Zustandes (πνευματος, s. Diss. II. in ep. ad Col. not. 52. Repertor. für bibl. und morgenl. Litterat. Th. 2. S. 19. ff.) konnte er sich Gotte im Himmel darbringen. Als πνευματικος (vergl. δια πνευματος mit δια δοξης 2 Kor. 3, 11. für εν δοξη v. 7. 8. 11. δεδοξασμενον v. 10.), als in die Herrlichkeit versezt (τετελειωμενος Ebr. 7, 28. g) verrichtete er dieses (9, 12.) Priestergeschäft. Und die Herrlichkeit, worin er es verrichtet

Opfer b) Gott c) dargebracht hat, unſer Gewiſſen d) von

---

hat, iſt eine ewige Herrlichkeit (7, 28. f), bei welcher an keine Veränderung ſeines erhabenen Prieſterthums (v. 24. f. 16. f.), an keine neue Aufopferung 9, 12, t) und Erniedrigung zu denken iſt (vergl. v. 27. f.).

b) Vergl. Herrn Prof. Lösner. Chriſtus hatte nicht nöthig, wie Aaron (v. 12. r), für ſich ſelbſt erſt ein Opfer zu bringen. Er war ſelbſt das Vollkommenſte, was geopfert werden konnte. (7, 26. x).

c) Im Heiligthum v. 12. vergl. 8, 3. t).

d) Nicht blos äuſſerlich, in Rükſicht auf die Vorwürfe und Ahndungen, die ein Bürger des jüdiſchen Staats nach den Geſezen des Landes zu befürchten hatte (v. 13. z), ſondern in Beziehung auf das innerliche Gefühl von Strafwürdigkeit (10, 2.) und die Furcht des Sünders vor einem künftigen Gerichte (Röm. 2, 15. f.), welche bei aller äuſſerlichen Sicherheit vor Strafen (Ebr. 9, 13.) dennoch ſtatt finden kan (v. 9. 2, 15.), reiniget das Blut Chriſti. Es befreit von dem, durch Handlungen gegen unſere Ueberzeugung verunreinigten (Tit. 1, 15. 1 Kor. 8, 7. vergl. Röm. 14, 23.), den Zutritt zu Gott ſcheuenden, ſeine Strafen (συνειδησιν 1 Kor. 8, 11.) fürchtenden, verwundeten (v. 12.), böſen, oder beſchwerliche Empfindungen erregenden (Ebr. 10, 22. g), Gewiſſen, daß man gutes Zutrauen zu Gott haben kan (v. 22. 19.), und da die Strafen der Sünden durch den Tod Chriſti aufgehoben ſind (9, 15. k), von dem höchſten Richter (v. 14. f) ſo wenig zu befürchten hat (v. 14. g), als ein reines (2 Tim. 1, 3.), durch Sünden nicht beflektes, gutes (Apgeſch. 23, 1. 1 Petr. 3, 16.) Gewiſſen. Wer mit dem Blute Chriſti beſprengt iſt (Ebr. 12, 24. 10, 22.), oder an der

von todten e) Werken reinigen, daß wir dem allmächtigen f) Gotte dienen dürfen g)? Eben deswe- 15.

gen

Versöhnung durch sein Opfer Antheil hat, der ist in Rücksicht auf Gott (Ps. 51, 6.) besprengt, oder vor ihm, in Absicht auf sein Reich so rein und straffrei (v. 9.), als es der an einem Todten verunreinigte Israelit nach geschehener Besprengung (Ebr. 9, 13. y) im jüdischen Staate war.

e) Die Sünde ist das todte Wesen, wodurch ein Mensch in den Augen Gottes und des Himmels eben so wol unrein wird, als der Israelite durch Berührung eines Todten unrein wurde (4 Mos. 19, 11. ff.). Wie nun dieser durch die Asche von der Kuhe gereiniget wurde (Ebr. 9, 13.), daß er mit dem irdischen Volke und Heiligthum Gottes wieder Gemeinschaft haben konnte: so reinigt das Blut Christi von der Unreinigkeit der Sünde (1, 3. h). 1 Joh. 1, 7. 9.), weil es uns Vergebung der Sünde zuwege bringt (v. 9. Ebr. 9, 15. k). l), und uns der Gemeinschaft mit Gott (v. 14. g) und den Erben des Himmels (v. 15. m) fähig macht. Vergl. 6, 1. x).

f) Der durch seine Allmacht für den Sünder ein so furchtbarer Richter ist (10, 27 — 31. 3, 12. a). Vergl. 12, 23. x).

g) Kein Unreiner wurde zu gottesdienstlichen Handlungen und heiligen Dingen zugelassen, keinem war das λατρευειν (v. 1. 6. 9. 10, 2.) oder (v. 1.) προσερχεσθαι (2 Mos. 12, 48. 3 B. 22, 18. 17. 21. 23. 22, 3. 4 Mos. 17, 5.), αγγιζειν (3 Mos. 21, 23. 21.) verstattet. Hingegen dürfen (vergl. Ebr. 8, 4. d) diejenige, welche durch das Blut Christi gereiniget sind (9, 14. 10, 19. 22. 12, 24. Off. 1, 5. 7, 15.),

gen h) iſt er ja Mittler eines neuen Bundes, damit die

Gott dienen (Ebr. 9, 14. Off. 7, 15.), oder (vergl. Ebr. 11, 6.) ſich zu ihm (7, 19.) und ſeinem Heiligthum (10, 19. 22. 4, 16.) nahen, das iſt, in allen Angelegenheiten dürfen ſie ſich mit Zuverſicht an ihn wenden (10, 22. 4, 16.) und dereinſt zu ihm, dem für den Sünder ſo fürchterlichen (9, 14. f) Richter (12, 23.), und in ſein Heiligthum zu andern ſeligen Bewohnern deſſelben (v. 22. f.) kommen (9, 15. n). Off. 7. 15. 1, 6.). Wer aber dieſen Vorzug von Herzen glaubt und dankbar (Ebr. 12, 28.) erkennt, bei dem iſt eben damit zu allem, was der Dienſt Gottes erfordert, (zum λατρευειν ευαρεστως τω θεω) der Grund gelegt (v. 28. 8, 12. b). 1 Joh. 3, 1 — 3.). Vergl. Th. 2. §. 3. f.

h) Was der Apoſtel v. 12 — 14. von den Wirkungen des prieſterlichen Geſchäfts Jeſu (v. 1. e) geſagt hat, das iſt ſchon oben 8, 6. ff. erwieſen worden. Und daran werden wir hier erinnert. Es iſt durch Chriſtum wirklich Erlöſung von den Strafen (9, 12. u), oder Reinigung des Gewiſſens (v. 14.) zuwegegebracht worden. Denn nach Jeremias gieng der neue Bund eben auf Vergebung der Sünden (8, 8. 12. 10, 15 — 18.). Hingegen iſt durch den, im erſten Bunde feſtgeſezten, Gottesdienſt (9, 1. 6. ff.) nur äuſſerliche Reinigung (v. 13.), keine Vergebung der Sünden zur Beruhigung des Gewiſſens (v. 9.), verſchafft worden. Denn eben um deswillen, weil der erſte Bund hiezu nicht hinlänglich war (8, 9.), weil auch ſelbſt die, ſchon zur Zeit (επι, vergl. Kypke bei Apg. 11, 19. S. 54.) des erſten Bundes von den künftigen Erben der Seligkeit begangene, Sünden noch nicht verſöhnt, ſondern die damals verſchuldete Strafen erſt nach aufzuheben waren

die Glieder des Volks Gottes i), wenn ein Tod zur k) Erlösung von den während des ersten Bundes ver-

schul-

(Ebr. 9, 15. vergl. v. 26. 28. Röm. 3, 25.), eben wegen dieser Unzulänglichkeit des ersten Bundes mußte ja ein neuer errichtet werden (Ebr. 8, 7.). Aber auch dieser neue Bund hat, wie der alte, seinen Mittler, oder (v. 6. 1) Priester (7, 11. ff.). Folglich (8, 3.) ist auch die Reinigung hier (9, 14. 12.) sowol als in dem alten Bunde (v. 13. 22.) an Blutvergiessen oder Tod gebunden. Wenn die, im N. B. versprochene (8, 6.), Erlösung zu Stand kommen sollte, so mußte ein Tod geschehen (9, 15.).

i) Es werden hier solche Glieder des Volks Gottes. (κεκλημενοι 3, 1. e) auf Erden verstanden, welche nicht blos bei den irdischen Verheissungen stehen geblieben sind, sondern auch die grössere Verheissungen (9, 15. m) mit Begierde angenommen (11, 10. 13 — 16. 35.) und nach diesem Erbe (Gal. 4, 1.) getrachtet haben. Von anders gesinnten Israeliten konnte wenigstens nicht gesagt werden, daß sie das ewige Erbe wirklich erlangen, oder daß es in einer besonderen Beziehung auf sie stehe.

k) Erlösung von den künftigen (1 Thess. 1, 10. Ebr. 5, 13. p) Strafen, die dem ewigen Erbe (Ebr. 9, 15. n) entgegen stehen (Joh. 3, 16.), oder Vergebung der Sünden ist das eigentliche Gut des N. B. (Ebr. 10, 15 — 18. 9, 15. h). Was uns der Mittler des N. B. durch seinen Tod, oder der Hoheprieſter, dem wir die Güter des N. B. zu verdanken haben (9, 11.), durch das prieſterliche (v. 12. 14. 8, 3.) Geschäft (v. 6.) der Darbringung seines Opfers im Himmel zuwege gebracht hat, ist also eigentlich Reinigung des Gewissens (9, 14.) απολυτρωσις των παραβασεων (v. 15.),

schuldeten Strafen 1) geschehen wäre, das verheis-
sene

Vergebung der Sünden. Eben so wird der Zwek (εις v. 15.) des Todes Jesu auch sonst bestimmt (Eph. 1, 7. Matth. 26, 28. Röm. 5, 6 — 9. 3, 24 — 26. vergl. 4, 5 — 8.).

1) Da von Reinigung des Gewissens (v. 14.), welches sich begangener Sünden bewußt ist (10, 2.), oder von einer solchen Erlösung (9, 12.) und Wegnehmung der Sünde (v. 26.) die Rede ist, welche man nur von dem, v. 12. 25. 26. erwähnten, Sündopfer (13, 11. f. vergl. 3 Mos. 6, 30. 16, 27.) Christi hoffen durfte, und hingegen von levitischen Sündopfern, die sich ohne Zweifel auf begangene Sünden bezogen (K. 4.), und Vergebung derselben zum Zwek hatten (Ebr. 10, 18. 9, 22.), vergeblich erwartete (10, 4. 11.), oder doch nur in Rüksicht auf äusserliche Strafen erhalten konnte (9, 13. 22.): so kan hier παραβασεις und v. 26. αμαρτιαι nicht künftige Sünden, von deren Begehung man befreit würde, sondern es muß Strafen der Sünde (s. 2. 1. p). Off. 18, 4. und Herrn Prof. Flatts Obss. ad loca quædam N. T. graviora p. 5. ff.) bedeuten, die schon in vorigen Zeiten (επι τη πρωτη διαθηκη), vielleicht gar von längst verstorbenen Personen, welche diese αθετησις αμαρτιας auch angieng (Ebr. 9, 25. f.), verdient seyn konnten. Die απολυτρωσις των παραβασεων, oder αθετησις αμαρτιας ist mit Einem Wort Vergebung der Sünden (10, 15 — 17.). Dies ist (v. 18.) die αφεσις αμαρτιων, welche von den levitischen Opfern vergeblich erwartet (v. 2. 4. 11.), und durch das Opfer Christi so erhalten worden ist (9, 26.), daß nun kein Opfer mehr nöthig ist (v. 25. 10, 10 — 14.). Auch Ps. 130. wird die Barmherzigkeit, daß Gott Sün-

ſene m) ewige Erbe erhalten könnten n).

(Wo

---

den vergiebt (v. 3. f.), λυτρωσις (v. 7.), und die Erhörung des Gebets um Vergebung ein λυτρωσασθαι εκ πασων των ανομιων (v. 8.) genannt, wo alſo σωμασι auch die Strafen der Sünden ſind. Uebrigens iſt die, ſchon in απολυτρωσις vorkommende, Präpoſition απο (Tit. 2, 14. Pſ. 119, 134.) vor dem Genitiv των παραβασεων, weggeblieben. Vergl. Phil. 3, 11. m).

m) Vergl. 2, 5. d). Das rechte Volk Gottes (9, 15. i) hat nicht blos wie jenes (v. 19.), das Moſes aus Aegypten führte, ein irdiſches Erbe in Paläſtina, ſondern ein ewiges (13, 14. f) Erbe zu hoffen (Vergl. 4, 1. ff.). Auch (vergl. Einl. §. 10. Petrus nennt die Seligkeit (1 B. 1, 5 — 9.), welche das, mit dem Blute Jeſu Chriſti beſprengte (v. 2. vergl. Ebr. 9, 19. f.), Volk Gottes im N. B. (εκλεκτοι 1 Petr. 1, 1. 2, 9. vergl. unten Th. 2. §. 15.), dieſe Familie (Ebr. 3, 2. l) 12, 23. o) Gottes (1 Petr. 1, 3. 14 — 17.), die es nicht blos durch leibliche Abſtammung (vergl. v. 1.) von Abraham iſt (Joh. 1, 11 — 13.), zu gewarten hat, ein himmliſches Erbe (1 Petr. 1, 4.), welches nicht, wie das irdiſche des Sohns oder Volks Gottes im A. B. von Feinden oder Landplagen verheert, nicht durch die Laſter der Beſizer entweiht wird (2 B. 3, 13. vergl. 3 Moſ. 18, 28. Jer. 2, 7.), nicht, wie alles Irdiſche vermöge ſeiner inneren Unvollkommenheit) 2 Kor. 4, 18.), an Vorzügen und Reizen verlieren kan.

n) Wenn wir (2, 16. m) uns dem groſſen Gotte (9, 14. f) und dem Himmel, deſſen ältere Bewohner (12, 13.) nicht geſündiget haben, ſollten nahen (9, 14. g)

16. (Wo nemlich ein Vermächtnis o) iſt, muß der

oder die ewige Seligkeit ererben dürfen (vergl. 8, 4. d). 9, 14. g): ſo mußten wir als Unreine und Strafwürdige erſt durch Chriſti Blut von unſeren Sünden gereiniget (v. 14, e), oder durch ſeinen Tod von der Strafe der Sünde befreit (v. 15. l) werden. Die Reinigung durchs Blut Chriſti und der von Strafen erlöſende Tod hat nach der deutlichen Auſſage des Apoſtels (v. 14. 15, v. 15.) das Recht, Gott zu dienen und das ewige Leben zu erlangen, zur Folge. Durch jene Erlöſung, oder durch die Vergebung der Sünde (Col. 1, 14.) wurden wir erſt fähig, an dem Erbe des Volks Gottes (των αγιων) Antheil zu bekommen (v. 12.). Vergl. Apg. 26, 18. Röm. 5, 1. 2.

o) Paulus begehrt nicht aus dem Begrif eines Vermächtniſſes, der allerdings in dem, von Jeremias gebrauchten, Ausdruke ברית ganz und gar nicht enthalten iſt, die Folgerung zu ziehen, daß Jeſus habe ſterben müſſen, um uns zu dem ewigen Erbe zu verhelfen; ſondern er hat es bereits (v. 14. h) aus der Beſchreibung des neuen Bundes bei Jeremias erwieſen, daß Gott Erlöſung von den Strafen der Sünde verheiſſen habe, und, daß dieſe Wohlthat an einen Opfertod gebunden ſei, hat er aus dem Begrif eines Prieſters (8, 3.), den nach Pſ. 110, 4. auch der neue Bund haben ſollte, gezeiget. Da aber von der Reinigung durch das Blut Chriſti oder von der Erlöſung durch ſeinen Tod der Zutritt zu Gott und ſeinem himmliſchen Heiligthum oder unſere Zuläſſigkeit zu einer ewigen Seligkeit, deren Stifter Chriſtus iſt (Ebr. 9, 16. p), alſo von dem Tode eines Stifters ein Erbe der Familie oder (v. 15. m) des Volks Gottes und (3, 6. c) Chriſti abhieng (9, 15. n): ſo braucht der Apoſtel den, in der

der Tod des Erblaſſers p) darge-
than

Zweideutigkeit des griechiſchen Worts διαθηκη ſehr natürlich gegründeten, Anlaß, das vorhin (v. 14. f.) Geſagte durch Vergleichung des N. B. mit einem Teſtamente (v. 16. f.), oder durch die Bemerkung zu erläutern, daß man, vermöge der erwieſenen Beſchaffenheit des N. B. ihn als ein Teſtament betrachten könne. Uebrigens zeigt ſich ſogleich v. 18. f), daß die eingerückte Vergleichung v. 16. f. blos ein Nebengedanke ſei (vergl. Herrn D. Morus). Denn v. 18. fährt der Apoſtel wiederum fort, den neuen Bund, wie v. 15. als einen Bund zu betrachten, oder er ſezt ihn mit dem erſten Bunde in Vergleichung, welcher durch eigentliche Bundes-Feierlichkeiten ſolenniſirt wurde, (v. 19. f.). Daß aber v. 16. f. der Begriff eines Teſtaments nothwendig, und der Begriff eines Bündniſſes unanwendbar ſey, iſt im 10ten Heft der Beytr. zur Beförd. des vern. Denkens in der Rel. S. 110. ff. umſtändlich dargethan.

p) Chriſtus iſt es eigentlich, an deſſen Seligkeit wir Antheil bekommen ſollen (2, 5. b). Seine Seligkeit geht auf uns über, freilich ſo, daß er für ſeinen Theil darum nicht aufhört ſie zu genieſſen, ſondern weil er lebt und Seligkeit genießt, kann ſie auch auf uns ausflieſſen (7, 24. ff.). Durch ſeine Verſezung in die Herrlichkeit iſt er in den Stand geſezt worden, Urheber der unſeligen zu ſeyn (5, 9. b). Inſofern iſt alſo unſer Antheil an der Seligkeit Chriſti der, in einem Vermächtniß gegründeten, Erbfolge unähnlich, ſo, wie auch das Opfer, das er im allerheiligſten darbrachte (9, 12. 14.), dem Opfer Aarons um der Vorzüge Chriſti willen (7, 16. 28.) darin unähnlich ſeyn mußte, daß es zur Zeit der

17. than q) werden. Denn ein Vermächtnis erhält seine Kraft erst, nachdem jemand gestorben ist r.) Denn, so

---

Darbringung im Allerheiligsten nicht mehr im Zustande des Todes war (9, 14. a). v. 28.). Wie er aber wenigstens todt gewesen seyn mußte, um ein Opfer darbringen zu können (8, 4. z): so mußte er um unsertwillen der Seligkeit wenigstens eine Zeitlang entbehren (2, 9. Phil. 2, 4—8.), wenn er sie so genieſſen wollte, daß er auch uns daran Theil nehmen lassen könnte, er mußte sterben (Ebr. 9, 15. n), wenn er seine Seligkeit auch auf uns wollte kommen lassen. Gott hat den Menschen Jesus zu seinem Erben gemacht (1, 2. Luc. 22, 29.), aber wir könnten Jesu Miterben und folglich Gottes Erben (Röm. 8, 17.) nicht seyn, wenn Jesus uns diß Recht nicht gegeben (Joh. 1, 12.), oder uns zu seinen Erben gemacht hätte (Luc. 22, 29.). Und dafür hätte er uns Sünder nicht erklären können, wenn er uns nicht erst von der Strafwürdigkeit durch seinen Tod befreit hätte (Ebr. 9, 15. n). Wir sind also wirklich seine Erben unter der Bedingung seines Todes. Sterbend (Joh. 17, 11. f.) hat er nicht blos seinen Aposteln, sondern auch andern Glaubigen (v. 20.) seine Seligkeit vermacht (v. 22. 24. vergl. Luc. 22, 29. 30.).

q) S. Elsners Obss.

r) Wenn ein Tod geschehen ist (v. 15.). Wie z. B. επι νεκρεις αμαρτηματι (s. Krebs bei Marc. 6, 52.) heißt: nachdem neue Sünden begangen sind; so bedeutet επι νεκρους: nachdem jemand (Ebr. 6, 2. z) todt ist (vergl. 10, 28. a). Ja auch επι τινι allein, ohne weiteren Zusaz, könnte heissen: nach jemands Tode (s. Kypke bei Apg. 11, 19. S. 55.).

ſo lang der Erblaſſer lebt, gilt es niemalen s). Deß- 18.
wegen t) iſt auch die feierliche Vollziehung des erſten
Bundes nicht ohne Blut geſchehen. Denn, nachdem 19.
Moſes dem geſammten Volke alle Verordnungen des Geſe-
zes u) erzält hatte x), nahm er Rinds- und Boks-Blut y)
mit

---

s) S. den Kypke.

t) Weil die Vollziehung des neuen Bundes oder die Gültigkeit ſeines Verſprechens (v. 15. h), daß die Sünden vergeben werden ſollen, einen Tod erforderte, wie (v. 15. k) behauptet, und auch in der eingeſchaltenen Vergleichung (v. 16. o) vorausgeſezt wird (v. 16. p): ſo wurde auch der erſte Bund, welcher ein Bild des neuen ſeyn ſollte (v. 11. k) v. 9. x), nicht ohne Blutvergieſſen oder Tod vollzogen. Vergl. Hebräer 13, 12. x) Das ὅθεν 9, 18. bezieht ſich demnach eigentlich auf v. 15., wie ſich 11, 2. γὰρ auf den, vor der Parentheſe v. 1. hergehenden, Schluß des 10. Kap. beziehet. Uebrigens weiſet das hebr. חנך, welchem das von Paulus gebrauchte ἐγκαινίζειν entſpricht, ſeiner urſprünglichen Bedeutung nach, auf das Blut hin, welches bei der Einweihungs-Feierlichkeit vergoſſen wurde. S. Herrn Ritter Michaelis Supplem. ad Lex. hebr. P. III. p. 841.

u) Wörtlich: „alles, was laut des Geſezes vorgeſchrieben war.„ Vergl. Elsner T. I. Obſſ. ſſ. p. 1. ſ. und Kypke bei Röm. 1, 15. S. 153.

x) 2 Moſ. 24, 3.

y) Das leztere wahrſcheinlich von den 2 Moſ. 24, 5. neben den Rindern erwähnten Brandopfern. Vergl. Pſ. 66, 15. und Herrn Ritter Michaelis bei unſerer Stelle S. 255. f.

mit Waſſer z), nebſt einem, mit rothgefärbter Wolle umwundenen, Iſopſtängel a), und b) das Buch
20. ſelbſt c), und beſprengte das Volk auch d), und ſagte:

---

z) Um das Blut flüßiger zu machen. Vergl. 4 Moſ. 19, 17. f.

a) Um das mit Waſſer gemiſchte Blut ſprengen zu können. Vergl. 3 Moſ. 14, 4. 6. f. 4 Moſ. 19, 18. Pſ. 51, 9. Wie 2 Moſ. 24, 6. 8. des Iſopſtängels nicht ausdrüklich gedacht wird; ſo wird auch 12, 7. nur vorausgeſezt, daß zu der Handlung ein Iſopſtängel erfordert werde (vergl. v. 22.).

b) Vergl. v. 1. 12, 2.

c) Ueber deſſen Inhalt der Bund geſchloſſen werden ſollte 2 Moſ. 24, 7.

d) Moſes hätte nicht genug, das Geſez bekannt gemacht und die mündliche Einwilligung des Volks erhalten zu haben (Anm. x); ſondern er ſtellte noch überdieß eine beſondere Bundesfeierlichkeit an, und dazu gehörte Blut. Nachdem er den Inhalt des Geſezes ſchon einmal eröfnet hatte (2 Moſ. 24, 3.), ſo nahm er nebſt dem Buch, worin er die Gebote Gottes inzwiſchen aufgeſchrieben hatte (v. 4.), und aus welchem er izt den Inhalt des Geſezes vorlas und, wie das erſtemal (Anm. x) auch geſchehen war, vom Volk genehmigen ließ (v 7.), er nahm izt überdies Opferblut (v. 6.), und beſprengte dießmal (v. 8.) das Volk auch (xx), was das erſtemal nicht geſchehen war. Alſo eben das Blut hatte bei der erſten Publication gefehlt. Darum mußte noch eine zweite mit Blut hinzukommen, wenn der Bund über dem, nun in ein Buch verfaßten, Geſeze (Anm. c) ſeine gehörige Form haben ſollte.

sagte: dies ist das Blut, wodurch das, von Gott an euch geforderte e), Bündnis feierlich vollzogen f) wird.

Auch

---

e) Vergl. 5 Mos. 4, 13. Jos. 23, 16.

f) Daß man Bündnisse durch blutige Opfer bestätigt habe, ist von Herrn Geh. Justizr. Michaelis Anm. 209. umständlich erwiesen, und zugleich die Bedeutung dieser Gewohnheit aus Jer. 34, 18. und dem Livius B 21. K. 45. erläutert. Demnach sollten die Israeliten durch das Blut des Bundes (2 Mos. 24, 6. 8.) desto lebhafter an die Strafen (Ebr. 2, 2. 10, 28.) erinnert werden, die sie zu gewarten hätten, wenn sie ihr eben damals gegebenes Wort (2 Mos. 24, 7.) nicht halten würden. Und wenn diese Vollziehung des ersten Bundes durch Blut der Thiere ein Bild der Vollziehung des neuen Bundes durch den Tod Christi ist (vergl. ἐθιν 9, 18. t): so muß das Blut, womit auch (vergl. ὧδε v. 18.) der neue Bund solennisirt ist (10, 29. 13, 20. Matth. 26, 28.), solchen, die sich an diesem Bunde verschulden, die schwersten Strafen drohen (Ebr. 10, 26. f. 29 — 31. 2, 3.). Hinwiederum ist es von Seiten Gottes, der sich schon gegen Abraham zu der, unter Menschen gewöhnlichen (vergl. 6, 16.), Bundesfeierlichkeit herabgelassen hatte (1 Mos. 15, 9. f. 17. 18. vergl. Ebr. 6, 13. f.), um von seinem, unter diesen feierlichen Umständen wiederholten (1 Mos. 15, 18. ff.), Versprechen (v. 7.) eine desto lebhaftere Versicherung zu geben (v. 8. vergl. Ebr. 6, 17.), von Gottes Seiten also ist das Blut des neuen Bundes die allerfeierlichste Bestätigung (Röm. 8, 32. 5, 5 — 10.) des darin enthaltenen Versprechens (Ebr. 10, 16. f. Matth. 26, 28.). Vergl. Th. 2. §. 15. Der Bund Gottes und die darin zugesagte Vergebung der Sünden ist auf die feierlichste Weise) wie Bündnisse nur immer ver-

21. Auch das Zelt und alle zum Gottesdienſt gehörigen Gefäſſe
22. beſprengte er g) ebenfalls mit Blut. Und beinahe h) alles

ſichert werden konnten, durch ein Bundes-Blut und durch einen Schwur (Ebr. 7, 22. m). 6, 17. y) bekräftiget.

g) Paulus erklärt die 2 Moſ. 40, 9. 4 Moſ. 7, 1. gemeldete Reinigung (קדש. vergl. Ebr. 9, 23. m), welche zwar zum Theil durch das vorher erwähnte Salböl geſchah (2 Moſ. 30, 25—29.), aber, wie faſt alle Reinigung (Ebr. 9, 22. 23) z. B. auch die Reinigung (εγκαινισμος 3 Moſ. 16. 19) des Altars am groſſen Verſöhnungstage, nicht ohne Blut vollzogen werden konnte. So kommt derſelbige Ausdruk 2 Moſ. 40, 10. 4 Moſ. 7, 1. von dem Brandopferaltar vor, der zwar durch Salböl (2 Moſ. 30, 25. 28. f. 3 Moſ. 8, 11.), aber auch durch blutige Opfer (2 Moſ. 29, 36. f.) gereiniget wurde. Und auch die Reinigung Aarons 2 Moſ. 40, 13. geſchah durch Salböl (30, 25. 30.), und Beſprengung mit Blut zugleich (29, 21. 3 Moſ. 8, 30.). Eben ſo verſtand auch Joſephus (B. 3. K. 8 §. 6.) die Moſaiſche Nachricht. Vergl. Herrn Ritter Michaelis Anm. 210.

h) Die Ausnahme 3 Moſ. 5, 11. ff. in einem Nothfall beſtätiget die Regel. Eben ſo kan man auch die Reinigung durch bloſſe Abwaſchung oder durch die Zeit als eine nothwendige Ausnahme von dem Geſeze betrachten. Denn das Blutvergieſſen wird nur in ſolchen Fällen erlaſſen, die zu häufig vorkamen, als daß jedesmal der Aufwand eines Opfers und einer Reiſe zum Heiligthum hätte gefordert werden können. So mußte die Reinigung von einem ungewöhnlichen Blutfluß durch Blut geſchehen (3 Moſ. 15, 25. ff.), da hingegen

alles i) wird nach dem Gesez mit Blut gereiniget, und ohne Blutvergiessen wird nichts verziehen k). Die 23. Bilder l) des himmlischen Heiligthums mußten demnach hiedurch gereiniget werden m); hingegen das himmlische Hei-

---

die bürgerliche Unreinigkeit wegen des natürlichen Blutflusses nach Verfluß einer gewissen Zeit ohne weiteres aufhörte (v. 19. f.).

i) Bisher (v. 18—21.) erzälte Paulus, wie vielen Gebrauch Moses selbst, bei der Einweihung des Bundes (v. 18—20.) und nachher auch bei der Einweihung des, zum ersten Bunde gehörigen (v. 1.) Heiligthums (v. 21.) von dem Blute gemacht habe. Nun kommt er auf die Reinigungen, welche nach dem Geseze, oder nach den, im ersten Bunde festgesezten, δικαιωμασι λατρειας (v. 1.) von Zeit zu Zeit in dem errichteten Heiligthum vorgenommen werden mußten. Das Zelt mußte jährlich einmal mit Blut gereiniget werden (3 Mos. 16. 14—16. 18—20. 33.). Wer sich vergangen (Ebr. 9, 22. k) oder an einem Todten verunreiniget (v. 13. y) oder den Aussaz gehabt hatte (3 Mos. 14.) oder zum Priester geweiht werden sollte (Ebr. 10, 22. g), mußte mit Blut gereiniget werden.

k) 3 Mos. 4, 2—5, 26. 17, 11. Vergl. auch 16, 30. 34. mit Ebr. 9, 7. 13.

l) Das Zelt, und die, nachher anstatt des Zelts erbaute, grössere Wohnungen oder Tempel Gottes zu Jerusalem 8, 5. f).

m) Das irdische Heiligthum wurde gleich bei seiner Einweihung (v. 21.) und jährlich am Versöhnungstage gereinigt (εκαθαρισθη, ηγιασθη 3 Mos. 16, 19. vergl.

Ebr. 9, 13. z) 21. g), oder (vergl. 1, 3. h), 2, 11. z) verſöhnt (3 Moſ. 16, 16. 18. 20. 33.), weil es durch die Nähe der ſündigen und unreinen Iſraeliten verunreinigt (v. 16. 19 15, 31. 4 Moſ. 19, 13. 20.), entweihet, unwürdig war, Gottes Wohnung zu werden oder zu bleiben. Die Reinigung oder Verſöhnung des Heiligthums durch Blut war alſo theils eine feierliche Erklärung, daß die Iſraeliten Sünder und in Gottes Augen unrein ſeyen (3 Moſ. 16, 16. 19. Ebr. 10, 3.), theils aber eine Verſicherung, daß Gott ſein nunmehr gereinigtes Heiligthum unter dieſem Volke bewohnen, und das Volk die Vortheile der theokratiſchen Verfaſſung genieſſen laſſen wolle (2 Moſ. 29, 44. ff.), daß er weder dieſe Wohnung aufgeben (Ebr. 8, 9. y). 1 Kön. 9, 7. f.), noch den Sünder, von deſſen Unreinigkeit ſie jetzt gereinigt war, um dieſer Unreinigkeit willen von dem Heiligthum verſtoſſen (3 Moſ. 15, 31. 4 Moſ. 19, 13. 20.) wolle. Die Verſöhnung des Heiligthums war alſo eben damit Verſöhnung (3 Moſ. 16, 33. 6. 11. 17. 24. 30. 34.) der Iſraeliten oder (Ebr. 2, 17. u) ſie bewirkte Vergebung der Sünden (9, 22. k), freilich nur in Beziehung auf das äuſſere Verhältniß (v. 13.) des Bürgers im theokratiſchen Staate. Inſofern alſo das Gewiſſen eines nachdenkenden Iſraeliten durch jene Reinigung des Heiligthums auf das Verhältniß eines, für ſo ſündhaft und unrein erklärten (10, 3.), Menſchen gegen den Richter der Welt und ſein himmliſches Heiligthum aufmerkſam gemacht wurde: konnte es in der bürgerlichen Wirkung jener Verſöhnung durch Boks-Blut keine Beruhigung finden (v. 1. f. 4. 11. 9, 9.); aber die Verſöhnung des irdiſchen Heiligthums und des Sünders in Beziehung auf daſſelbige, war denn wenigſtens ein Bild (v. 16. t), und eine Weiſſagung (10, 7.) der bevorſtehenden Verſöhnung des himmliſchen Heiligthums (9, 23. o), wodurch dem Gewiſſen auch in dieſer Beziehung gerathen wird (v. 14.)

Heiligthum ſelbſt muſte durch ein n) vorzüglicheres Opfer, als jene waren, gereiniget o) werden. Denn p) Chri- 24. ſtus

---

n) ſ. Jac. 5, 14. Anm. 209. Vergl. unten 11, 35. h).

o) Wie die Reinigung oder Verſöhnung der Iſraeliten am groſſen Verſöhnungstage zugleich Reinigung oder Verſöhnung des irdiſchen Heiligthums war (Anm. m): ſo iſt unſere Reinigung (καθαρισμος v. 14. 1, 3. αγιασμος 10, 10. 14. 2, 11.) oder Verſöhnung (v. 17.) zugleich eine Reinigung oder Verſöhnung des himmliſchen Heiligthums, welches durch unſeren Zutritt (10, 19. f. 6, 19. f. 12, 22. f.) verunreiniget oder entweihet werden müßte (9, 14. e) Off. 21, 27.), wenn nicht der, ihm durch den Eintritt unreiner Sünder drohende, Vorwurf oder Flecke durch das Blut und den Tod Chriſti weggeſchaft worden wäre, oder wenn nicht uns, denen als Sündern der Weg zum Heiligthum verſchloſſen war (Ebr. 9, 8), durch das Blut Jeſu das Recht zum Eingang verſchaft (10, 19. f.), und unſere Unreinigkeit, oder (9, 14. e) Unfähigkeit zum Eingang in den Himmel, kurz unſere Strafwürdigkeit durch den Tod Jeſu (9, 15. k. l.) auf eine ſolche Art aufgehoben worden wäre, daß wir nun Gott dienen dürfen (v. 14. g) und das ewige Erbe erhalten können (v. 15. n), ohne daß der Heiligkeit Gottes, oder der Reinigkeit der heiligen (Luc. 9, 26.) Bürger des Himmels, zu deren Gemeinſchaft wir gelangen (Ebr. 12, 22.), ein rechtmäſſiger Vorwurf deswegen gemacht werden könnte. Eben dieſe Begriffe liegen auch Kol. 1, 12 — 14. 20. Anm. 36. S. 15. zum Grund. S. die nachfolgende Abhandlung §. 15. S. 609.

p) Das Heiligthum, worein der Hoheprieſter mit dem Opferblute gieng, wurde gereinigt oder verſöhnt (Anm. m). Aber das Heiligthum, worein Chriſtus mit ſeinem Opfer gieng, war das himmliſche (v. 11.),

ſus gieng nicht in das von Menſchenhänden verfertigte Heiligthum, welches nur ein Abdruk q) des rechten war, ſondern

wie oben ſchon erwieſen iſt (8, 2. l). Folglich wurde durch ſein Opfer das himmliſche Heiligthum gereiniget oder verſöhnt, wie 9, 23. behauptet iſt. Diß erforderte aber auch ein vorzüglicheres (v. 23.) Opfer, wovon das, im irdiſchen Heiligthum dargebrachte, Opfer eben ſo wol ein bloſſes, noch dazu ſchwaches (10, 1.), Bild (9, 9. x) war, als das, von Menſchenhänden verfertigte, Heiligthum ſelbſt nur ein Bild des rechten geweſen iſt (8, 2. m). Jezt kam es darauf an, daß wir ohne Verlezung der heiligen Geſeze des Himmels (9, 23. o) zu Gott nahen und in den Himmel kommen dürften (v. 24. Anm. s), daß wir alſo (v. 23. o) ein Opfer hätten, welches einen, in den Augen Gottes und des Himmels hinlänglichen (10, 5. 7. 9. 10.), Grund zur Aufhebung unſerer Unreinigkeit oder, vom himmliſchen Heiligthum zurükweiſenden, Strafwürdigkeit (v. 16 — 18.) abgeben könnte, wie (vergl. 9, 13. f.) das, in jener Rükſicht unbrauchbare (10, 4 — 6. 8. 1. f. 11. 9, 9. 7, 18. f.), Blut der Thiere in Rükſicht auf den iſraelitiſchen Staat ein geſezmäſſiger (10, 8. 9, 1. 6. 7. 2, 4.) Grund war (9, 7. 23. m). 22.), daß ſich Unreine, oder des Zutritts zum irrdiſchen Heiligthum unfähige, Iſraeliten doch zu demſelbigen halten durften.

q) ἀντίτυπα ſind überhaupt τύποι, die einem andern τύπῳ entſprechen, wie ἀντίγραφα überhaupt Schriften ſind, die mit einer andern übereinſtimmen (Demoſthen. p. 468.), woraus denn erſt die Bedeutung von Abſchriften (p. 1034. 1137.) fließt, weil dieſe der Urſchrift, wovon ſie genommen werden, entſprechen. Eben ſo können Abſchriften (μεταγεγραμμένα) auch ἀντίτυπα genennt werden, weil ſie einerlei Inhalt (τύπον) mit

ſondern in den Himmel ſelbſt, um ſich nunmehr r) uns zum Beſten s) bei Gotte einzufinden t). Auch ſollte 25.

er

---

dem Original haben (ſ. den Moſchopulus bei Wetſtein über Ebr. 9, 24.), aber auch die Urſchrift iſt, in Beziehung auf die Abſchrift gleichen Inhalts, ἀντίτυπον. Wenn demnach τύπος nicht gerade die Einrichtung (τρόπον, vergl. Kypke bei Apg. 23, 25.) oder den Inhalt einer Rede oder Schrift, ſondern überhaupt die Beſchaffenheit oder Geſtalt einer jeden Sache (ſ. Elsner bei Röm. 6, 17.) bezeichnet: ſo ſind ἀντίτυπα Dinge, deren Beſchaffenheiten einander entſprechen, oder die einander ähnlich ſind (1 Petr. 3, 21. vergl. *Suiceri* Theſ. eccl. P. I. col. 384. n. II.), und es kann demnach ſo wol das Bild, der Abdruk, wie z. B. in unſerer Stelle (vergl. Ebr. 8, 5. f), als das Urbild ἀντίτυπα heiſſen, je nachdem der, dem ἀντίτυπον entſprechende, andere τύπος das Original (τὸ ἀρχέτυπον, τὸ ἀληθινόν) oder aber der Abdruk (vergl. Joh. 20, 25. u. *Raphelii* Annott. ex Polyb. Kuebs und Löſner bei Apg. 7, 43.) iſt.

r) Die Zeit war nun gegenwärtig (v. 9.), da der vorhin noch verſchloſſene (v. 8.) Eingang in das rechte Heiligthum eröfnet war, und alſo der, nur bis auf (v. 9. f.) die Erfüllung jener Erwartung (v. 11. k) verordnete, Eingang ins irdiſche Heiligthum (ἀντίτυπα τῶν ἁγίων) mit Thierblute, aufhören ſollte.

s) mit dem Erfolge, daß nun auch uns der Zugang zum rechten Heiligthum nicht mehr (v. 8.) verſchloſſen iſt, ſondern wir unſerm Hohenprieſter nachfolgen, durch ſeine Vermittelung auch zu Gott nahen dürfen (6, 19. f. 10, 19. f. 7, 25. 19, 4, 14 — 16.)

t) Der Ausdruk ἐμφανισθῆναι τῷ, ſich einem zeigen (ſ.

er u) ſich ſelbſt nicht mehrere male x) darbringen, wie

der

Herrn D. Carpzov S. 431.), wird hier in der gottesdienſtlichen Bedeutung genommen, wornach das הראות Eſ. 1, 12. 5 Moſ. 16, 16. 2 Moſ. 34, 24. ſo viel iſt als λατρευειν Ebr. 9, 1. 9. 10, 2. Chriſtus iſt in den Himmel gegangen, um als Prieſter, der durch ſeine λατρειαι oder (vergl. 8, 5. 9, 6. mit 10, 11.) λειτουργια (8, 2. 6.) die Glieder des Volks Gottes, die ſich Gott und ſeinem Heiligthum nähern (vergl. den προσερχομενους 7, 25. λατρευοντας 9, 14. g), begünſtiget, und ihre Sache vor Gott bringt, bei dem Höchſten im Heiligthum zu ſeyn (7, 25. t. u).

u) ſ. 5, 1. z).

x) Eben aus der Vortreflichkeit (v. 23.) des Opfers, welches in dem himmliſchen Heiligthume (v. 24.) dargebracht werden ſollte, und kein Blut der Thiere, ſondern nichts geringeres als Chriſti eigenes Blut (v. 12.), oder Er ſelbſt (v. 25.), ſeyn durfte, folgt von ſelbſt, daß unſers (unſterblichen v. 14. a) Hohenprieſters Opfer nicht wiederholt werden kan, und folglich die, von Gott durch dieſes Opfer abgezweckte (v. 15. h), Verſöhnung oder Erlöſung für alle Zeiten gültig ſeyn muß (v. 12. t). Dies (v. 12.) führt der Apoſtel nun (v. 25 — 10, 18.) weiter aus, wie er 9, 24. den obigen 11ten Vers erläutert hat. Jeſus iſt mit ſeinem Opfer in den Himmel eingegangen, nicht damit er ſich Gotte blos zeigte und dann wieder aus dem Heiligthum gienge (10, 11.), ſondern um von da an in dem Heiligthum zu bleiben, ſich da niederzulaſſen (v. 12.), und von der Zeit ſeines Eingangs an nicht blos bis auf die Zeit der Abfaſſung unſers Briefs (vergl. nun 9, 24.), ſondern immerhin (7, 24 ff.) zu unſerem Beſten, als der Prieſter, der unſere Angelegenheiten bei Gott zu allen Zeiten beſorgt, bei Gotte zu ſeyn (9, 24. t).

der Hohepriester alle Jahre mit fremdem Blute ins Allerheiligste geht, (sonst y) hätte er, seitdem die Welt steht, vielmal leiden müssen,) sondern er ist jezt, am Ende der Welt, z) ein für allemal, damit die Strafen

der

---

y) Bekanntlich hat επει diese (10, 2. Röm. 11, 6. 22.) Bedeutung kraft einer, aus dem Context zu ergänzenden, Ellipsis (vergl. Herrn D. Koppe bei 3, 6. S. 70.), „denn, wenn Christus sich selbst von Zeit zu Zeit darbringen (Ebr. 9, 25.), oder wenn sein Versöhnopfer jedesmal nur für eine gewisse Zeit gelten sollte; so hätte er, um wieder ein Opfer zu haben (8, 3.), das er im himmlischen Heiligthum (v. 2) darbringen dürfte (9, 24. p), jedesmal wiederum den Tod leiden müssen (vergl. 2, 4. 2), und dies hätte, weil er Menschen vom Anfang der Welt an (απο καταβολης κοσμου) versöhnen sollte (Röm. 5, 12. ff.), von Anfang der Welt an schon oft geschehen müssen.„

z) Nachdem die Welt schon lange steht; nicht in den früheren Zeiten der Welt, da Gott so manche Propheten (Ebr. 1, 1.), aber noch keinen Versöhner (v. 3.) der, damals eben so wol einer Versöhnung bedürftigen (Röm. 5, 12—14.), Menschen gesandt hatte, sondern spät, in den lezten Zeiten (Ebr. 1, 2. 1 Petr. 1, 20. 1 Kor. 10, 11.), zur Zeit der (επι, vergl. Ebr. 9, 15. h) συντελειαι των αιωνων. Weder Paulus (v. 28. i), 2 Thess. 2, 2. ff.) noch Petrus (2. B. 3.) begehrten festzusezen, daß die damals noch erwartete Zukunft Christi nächstens bevorstehe; aber sie nennen die Zeit seit der ersten Zukunft Christi (Ebr. 9, 26.) die lezte Zeit der Welt, weil mit der Zukunft Christi eine ganz neue und die lezte Periode der Welt anfieng. Jene Zeiten vom

Anfang der Welt bis auf die Erscheinung Christi mit seinem Opfer (v. 26.), die Zeiten, in welchen Gott durch die Propheten unterrichtet (1, 1.) und eine eigene, für uns lehrreiche (3, 8 — 4, 13. 1 Kor. 10, 1 — 11.), Verfassung unter dem jüdischen Volke angeordnet hat, waren Vorbereitungs-Perioden, welche bis auf die Zeit der Besserung dauren sollten (Ebr. 9, 10. 9. y). Diese Zeit der Besserung aber wurde durch die Zukunft Christi (v. 11.) gegenwärtig (v. 9. 24. r). Mit seinem Tode und dem darauf erfolgten Eingang in den Himmel fieng eine ganz neue Periode (v. 15. 8, 6 — 13.), eine bessere (9, 10.) Welt (2, 5. 6, 5. 0) an, die vorhin zukünftig war (v. 5. 2, 5. 9, 11. k). Aber diese neue Periode, die von der vorigen Zeit durch einen eigenen Namen unterschieden, oder als der lang erwartete, zweite, spätere Theil der Welt betrachtet zu werden verdienet, ist zugleich die lezte Zeit der Welt. Sie kan noch zu der gegenwärtigen Welt gerechnet werden, weil die neue, für Jesum und die Seinige so ehrenvolle, Verfassung der Welt (2, 5.) gröstentheils noch nicht sichtbar (v. 8.) ist, weil noch Feinde dieser Verfassung weggeschaft werden müssen (10, 13.), weil erst bei Aufhebung des lezten Feindes in der Auferstehung (2, 8. n) oder bei dem Gerichte (9, 27.) die Herrlichkeit Jesu (v. 28.) und seines Reichs auch auf unserem Wohnplaz in ihrem ganzen Glanze sichtbar werden, und ihr dann auch die Gestalt der sichtbaren Welt entsprechen, folglich die gegenwärtige Gestalt ihr Ende haben wird (12, 27.) Aber die neue Periode, die mit Christi Zukunft und Erhöhung angefangen hat, ist die lezte Periode dieser Welt, und auch die lezte Veränderung der sichtbaren Welt gehört in eben dieselbige. Der, in der vorigen Periode erst erwartete, Mensch, auf welchen die neue Verfassung ausgesezt war, ist nicht nur da (9, 11.), sondern auch der niedrige Zustand, den er vorhin durchlaufen mußte,

(10, 20.), iſt bereits auf ewig vorüber (9, 25. ff.) In Abſicht auf ihn iſt die neue Verfaſſung ſchon vollſtändig da (2, 9.). Er für ſeine Perſon hat nichts mehr zu überſtehen oder zu erringen, ſondern er iſt bereits im Beſiz dekſelbigen Gewalt (10, 12.), welche am völligen Ende der Welt auch in dem ſichtbaren Theil ſeines Reichs deutlicher offenbar werden wird. Die Unterwerfung ſeiner Feinde darf er nicht erſt (2, 9. o) von einem künftigen Gehorſam und deſſen Belohnung (v. 9. q) erwarten, ſondern im wirklichen Beſiz der höchſten, göttlichen Gewalt (10, 12.) wartet er den Zeitpunkt jener beſondern Offenbarung derſelben in der ſicherſten Ruhe ab (v. 13 vergl Pſ. 2, 4.). Eben die Kraft, dſſ dereinſt Himmel und Erde verändern wird (Ebr. 12, 26. f), iſt auch jezt ſchon auf dieſer Erde wirkſam, ſoweit es Chriſtus ſeinen Abſichten gemäß findet (6, 5. n), und auch in Rükſicht auf die Seinige, die noch nicht vollzälig ſind, und die er doch bei ſeiner Wiederkunft alle zumal (11, 40.) in ihre vollendete Seligkeit einführen (9, 28) will, iſt wenigſtens von ſeiner Seite her alles rechtmäſſige Hinderniß ihrer Seligkeit aus dem Wege geräumet. Der Weg zum Heiligthum iſt nun nicht mehr (v. 8.) verſchloſſen (10, 19. f.). Ihr Recht zur Seligkeit, das in der vorigen Periode der Welt (επι τη πρωτη διαθηκη, 9, 15.) noch nicht wirklich erworben war, iſt nun rükwärts (v. 15. 26.) und vorwärts auf alle Zeiten begründet (10, 14.), und es iſt nur Fortſezung (7, 25. t) ſeines prieſterlichen Geſchäfts, das er durch ſeinen Eingang in den Himmel angetreten hat (8, 4. z), 9, 24. t), was er jezt und in Zukunft an den Seinigen thut. Den wichtigſten Abſchnitt in der Währung der ſichtbaren Welt macht ohne Zweifel der Antritt des königlichen Prieſterthums Jeſu. Seitdem Jeſus zur rechten Hand Gottes, und zwar als Prieſter der Menſchen, ſizt (8, 1. f.), hat das ganze Weltall, und

der Sünden a) aufgehoben werden könnten, mit einem Opfer,

---

vornemlich die Erde, oder der Wohnsiz der Menschen eine neue, vorhin erst erwartete und künftige, Verfassung bekommen; nun herrscht das besondere Haupt (Eph. 1, 22. Col. 1, 18.) einer Gemeinde aus den Menschen, oder der Priester der Menschen, über das ganze Weltall (Eph. 1, 20. ff) und über diese Erde. Nun ist die Welt, was sie vorhin erst werden sollte; sie ist dem Menschen unterworfen (Ebr. 2, 5. ff.) Wenn also von früheren und spätern Perioden der sichtbaren Welt die Frage wird; so ist die natürlichste Abtheilung, daß man die spätere, lezte Periode der Erde mit dem merkwürdigen Zeitpunkt anfängt, da sie mit dem ganzen Weltall jene Verfassung erhielt, die sie in allen vorigen Zeiten nicht hatte, und bis an ihr Ende, ja auch nach der ihr endlich bevorstehenden Veränderung, in ihrer neuen Gestalt, behalten wird.

a) s. v. 28. g). v. 15. l) 10, 4. ἄφεσις, Aufhebung (abolitio 7, 18.), ist so viel als ἀθέτησις (Col. 2, 14.), welches Ps. 51, 3. 11. Es. 43, 25. Jer. 18, 23. von Aufhebung der verdienten Strafen oder von Vergebung der Sünden gebraucht wird (vergl. Apg. 3, 19.). Wenn die Sünde gestraft werden soll, so nimmt der Richter gleichsam das Register der Verschuldung oder der Verdienten Strafen vor sich (Ps. 90, 8.). Wenn er hingegen sein Angesicht von diesem Register wegwendet (51, 11.), oder das Verzeichnis zudekt (Jer. 18, 23. vergl. Neh. 3, 37.), oder ausstreicht (v. 37. Jer. 18, 23. Es. 43, 25. Ps. 51, 3. 11.), und also die Strafen für ungültig erklärt (ἀφίημι): so ist er gnädig (v. 3.) und vergibt die Sünde (Es. 43, 25. Röm. 4, 7. 8.) Das hebr. נשא כפר bedeutet eigentlich ἐξαλείφειν ἁμαρτίας. S. *Cocceji* Lex. ex ed. *Schulziana*. p. 604. f.

Opfer, das er ſelbſt war, ſichtbar geworden b). Denn c) wie den Menſchen ein einiges Sterben, hernach aber d) das 27.

b) ΔΙΑ της θυσιας αυτου ΠΕΦΑΝΕΡΩΤΑΙ ſteht entgegen dem ΧΩΡΙΣ αμαρτιας ΟΦΘΗΣΕΤΑΙ v. 28. Δια heißt alſo mit (v. 12. q), und πεφανερωται iſt ſo viel als οφθη, oder (vergl. Herrn Geh. Juſtizr. Michaelis Anm. 216.) παρεγενετο (v. 11.); „er war ſchon vorher (1, 2.), aber jezt wurde er in einer zum Opfer beſtimmten Menſchheit (εν σαρκι) ſichtbar (εφανερωθη 1 Tim. 3, 16. vergl. 1 Joh. 1, 2.); er kam vom Himmel (Ebr. 12, 25. m), hatte, eh man ihn als Menſchen ſah, im Himmel exiſtirt.„ Αυτου iſt nach 9, 25. 14. 10, 5—10. der genitivus appoſitionis (v. 10. f) 13, 15. k) 3 Moſ. 5, 13. vergl. 2, 1. 4 Moſ. 29, 3. 9.). Wiewohl man auch das Opfer verſtehen kan (Sir. 45, 14. vergl. 16.), welches er (αυτος) darbringen ſollte (Ebr. 8, 3.). Uebrigens heißt es auch 2, 14. Jeſus ſei mit einem ſchon auf das Sterben eingerichteten Leib gekommen, und Röm. 8, 3. 1 Joh. 4, 10. er ſei als Verſöhnopfer in die Welt geſandt worden.

c) Vergl. 5, 3. d). Wie jeder Menſch, wenn er auf Erden ſichtbar zu ſeyn aufhört, in den Zuſtand der Unſterblichkeit verſezt wird, in welchem er dereinſt bei dem Gerichte, das über die Menſchen ergehen ſoll, wiederum ſichtbar werden wird (9, 27.): ſo hat auch der Menſch Jeſus den Tod ein für allemal überſtanden (v. 28. e); er befindet ſich jezt im Zuſtande der Unſterblichkeit, in welchem (v. 28. b) er dereinſt bei dem Gerichte, das er zu halten hat, auch auf Erden ſichtbar werden ſoll. Vergl. Col. 3, 3. f.

d) Wann der Menſch zum zweitenmal ſichtbar wird, wie-

28. das Gericht bevorſteht: ſo wird auch Chriſtus, nachdem er ein für allemal geopfert e) iſt, um die Strafen vieler f) Sünder zu leiden g), zum zweitenmal ohne ein Sünd-

---

derum auf dieſer Erde (mit einem Leibe) zum Vorſchein kommt, und von dem, auch zum zweitenmal, auch mit einem Leibe v. 28. h) auf der Erde erſcheinenden, Jeſu entweder ein beſeligendes (v. 28.) oder (10, 27. 6, 2.) ein verdammendes Urtheil öffentlich hören wird. 2 Kor. 5, 10. Joh. 5, 27 — 29. Vergl. Diſſ. de beata vita poſt mortem. p. 25.

e) Προσφερειν wird bald überhaupt von der ganzen Handlung des Opferns gebraucht (Apg. 7, 42. 3 Moſ. 7, 18. 22, 18. 21.), bald bezeichnet es einzelne Handlungen, welche beim Opfern entweder von dem Iſraeliten, der das Opfer veranſtaltete und zu dem Prieſter brachte (Ebr. 10, 1. 3 Moſ. 2, 8. vergl. 4 B. 6, 10. 14.), oder aber von dem Prieſter verrichtet wurden (Ebr. 10, 11. 8, 3. 3 Moſ. 7, 8. 9.), wenn er z. B. das ſchon geſchlachtete Opfer auf den Altar (1, 13. vergl. auch 21, 21. mit 23.) oder ſein Blut ins Allerheiligſte brachte (Ebr. 9, 7. 14. c). So konnte nun προσφερειν auch vom Schlachten des Opfers gebraucht werden (5 Moſ. 17, 1.), welches in unſerer Stelle der Fall iſt, weil απαξ προσφερεσθαι dem απαξ ΑΠΟΘΑΝΕΙΝ v. 27. entſpricht.

f) nicht blos für die damals lebende Iſraeliten, wie das Opfer am Verſöhnungstage (vergl. v. 7.), ſondern für eine viel gröſſere Menge Menſchen, auch für längſt verſtorbene (v. 26. 16.), für alle Menſchen aller Zeiten und Nationen (Matth. 20, 28. 26. 28. Röm. 5, 15. 19. vergl. v. 18. Joh. 6, 51.) iſt Chriſtus geopfert worden.

g) Die Sünden tragen (αναφερειν Eſ. 53, 12. 11.

1 Petr. 2, 24. vergl. 4 Moſ. 14, 33. αἴρων Joh. 1, 29. 1 Joh. 3, 5.) heißt nach der eigenen Erklärung des Eſaias um der Sünde willen leiden (v. 5.), Folgen der Sünde (Krankheiten und Schmerzen v. 4.) ertragen oder empfinden, Strafe auf ſich liegen haben v. 5.). Eben dieſe Redensart iſt auch ſonſt öfters das Gegentheil von ſtraffrei (4 Moſ. 5, 31.), oder gleichbedeutend mit den gewöhnlicheren Ausdrücken: ſich Strafe zugezogen, ſich verſchuldet haben (3 Moſ. 5, 17. 1. vergl. v. 3 — 5. ſ. auch 7, 18. 18. 19, 17.), ausgerottet werden (20, 17. 4 B. 9, 13.), mit dem Tode geſtraft werden (18, 22. 32. 2 B. 28, 43. 3 Moſ. 24, 15. vergl. v. 16.), Gottes Ungnade erfahren (4 Moſ. 14, 34.), oder, wenn von den Sünden anderer die Rede iſt, die unangenehme Folgen fremder Sünde, die Strafen fremder Sünde, empfinden (v. 33. Klagl. 5, 7. Ez. 18, 19. f. vergl. v. 17.). ἁμαρτίαι bedeutet alſo hier Folgen oder Strafen der Sünde (Ebr. 9, 26. a), wie denn ἁμαρτίας ἡμῶν Eſ. 53, 4. ſo viel iſt als חליו, und tragen iſt ſo viel als leiden (Spr. 19, 19. Mich. 7, 9. Gal. 5, 10. Ebr. 13, 13.). Auch 1 Joh. 3, 5. ſcheint mir dieſer Sinn gar wol zu der Ermahnung des Apoſtels (vergl. Allgem. deutſche Bibl. B. 38. S. 366.) zu paſſen. „Wir wiſſen (wärs auch nur aus dem zu dieſem Brief gehörigen Evangelium 1, 29.), daß Chriſtus gekommen iſt, die Strafen unſerer Sünden zu leiden. Alſo (καὶ, vergl. Ebr. 3, 19. y) war keine Sünde in ihm. (Er hätte nicht das Lamm Gottes ſeyn können, das die Strafen unſerer Sünden leiden ſollte, wenn er ſelbſt ein Sünder geweſen wäre (Ebr. 7, 26. x). v. 27. d), wie ihn denn auch Johannes ſelbſt 1 B. 2, 1. als δίκαιον betrachtet, wenn er ihn v. 2. als ἱλασμὸν vorſtellen will.) Iſt aber in Chriſto keine Sünde geweſen, ſo dürfen wir nicht in Sünden leben, wenn wir mit dieſem Heiligen in Ver-

Sündopfer h) sichtbar werden, denen, die ihn erwarten i), zur

---

bindung stehen wollen (7, 6. 3.). Uebrigens ist noch zu bemerken, daß Paulus so wohl hier (Anm. e. h) als Röm. 8, 3. Christum als Opfer für die Sünde (s. unten über den Zwek des Todes Jesu §. 8.) betrachtet, und das darum, weil an seiner Menschheit die Sünde bestraft worden sei (κατακρίνω v. 3.), oder (Anm. g) weil er die Strafen der Sünde gelitten habe. Er muß demnach den Tod des Sündopfers als ein Leiden der Strafe angesehen haben, welche sich derjenige zugezogen hatte (3 Mos. 5, 1. 17.), der wegen dieser Sünde (v. 6.) ein Opfer bringen mußte, wenn er versöhnt seyn oder Erlassung der Strafe erlangen wollte (v. 18.).

h) Ohne Sündopfer (vergl. ἁμαρτία 2 Kor. 5, 21. 3 Mos. 4, 21. 6, 18. und חטאת Mich. 6, 7. Obss. gr. p. 14.) ist das Gegentheil des obigen (Ebr. 9, 26. b) Ausdruks: mit einem Opfer, das er selbst war, und ist also der Sinn dieser: ohne ein Sündopfer, das er selbst wäre, oder: ohne ein Sündopfer zu seyn, ohne eine Menschheit, an welcher die Sünde als an einem Sündopfer (περὶ ἁμαρτίας gestraft würde, ohne Aehnlichkeit mit unserer sündhaften Menschheit Röm. 8, 3.), ohne eine sterbliche, niedrige Menschheit (σαρκὶ Ebr. 5, 7. n) zu haben. In gewissem Verstande, der aber die Aehnlichkeit mit der sündhaften Menschheit nicht ausschloß, kam er das erstemal χωρὶς ἁμαρτίας (14, 15.), aber bei der zweiten Zukunft wird er in allem Betracht χωρὶς ἁμαρτίας, auch ohne Aehnlichkeit mit der sündhaften Menschheit, auch nicht zum Opfer für fremde Sünde bestimmt seyn.

i) Paulus dringt in diesem ganzen Briefe vorzüglich auf

zur Seligkeit. Denn k) da das (mosaische) Gesez nur ein X.
Schattenbild der erwarteten Güter, nicht die eigentliche Ge-
stalt der Sachen selbst l) enthält: so kan es bei den Opfern-
den

Behauptung der Hofnung einer vollendeten Seligkeit bei der Zukunft Christi (3, 1. c), und zwar auf eine geduldige, des Wartens nicht überdrüssige, Hoffnung (10, 36. 12, 1. f. 6, 12 — 15.), welche Gott eben deswegen auf alle mögliche Weise befestiget und unterstüzet habe, (v. 17. ff. 7, 19. ff. 9, 20. f.), weil sie nicht so schnell, als manche wünschen, erfüllt werde, sondern geduldiges Warten erfordere (v. 26. 2). In dieser Rüksicht werden die Erben der Seligkeit auch hier als solche beschrieben, welche die Zukunft des Herrn erwarten, wenn sie sie auch nicht sogleich sehen (vergl. Röm. 8. 25.).

k) Der Apostel bestätiget noch weiter, was er 9, 28. behauptet hat, daß Christus ein für allemal (10, 10. 12. 14. 18.) geopfert sei, um vielen Sündern Vergebung zu verschaffen (v. 10. 14. 17. f.), welches hingegen (9, 25.) bei den Opfern am Versöhnungstage ganz anders gewesen sei. Diese haben immer wiederholt werden müssen, weil sie keine Vergebung haben bewirken können (10, 1 — 4. 11.).

l) Εικων ist, wie das lateinische effigies (*Ciceronis* L. III. de offic. §. 69. L. III. Tusc. quæst. § 3.), das Gegentheil von einem Schattenriß (umbra & imaginibus), ein genauer Ausdruck der Sache (effigies *solida, expressa, eminens*) S. Elsner bey Röm. 1, 23. S. 10. Das Gesez hatte sein Heiligthum (Ebr. 9, 1.), aber es war blos ein Bild (8, 5. 9, 23. f.), und noch dazu ein unvollkommenes Bild (σκια 8, 5.) des himmlischen Heiligthums, das die eigentliche Gestalt und Beschaffenheit der rechten Wohnung Gottes so wenig aus-

den m) durch die Opfer, welche sie unaufhörlich bringen, die aber Jahr aus Jahr ein dieselbige sind, n) nim-

mer

drückte als die übrige Bilder, welche auf eben dem Berge, da Moses das Modell des Zelts zu sehen bekam, auch von anderen geschen wurden (2 Mos. 24, 10. f. 16. f. Ebr. 8, 5. h). Der erste Bund, oder das Gesez hatte auch seine Opfer (9, 7. 9. 18 — 23.), aber, wenn sie gleich auf einen Tod (v. 15.) hinwiesen v. 18. t). v. 22. 10, 7.), der zur Vergebung der Sünden und zur Gründung unserer Ansprüche an ein ewiges Erbe erfordert werde, wie unähnlich waren übrigens jene Opfer von Thieren dem Opfer des neuen Bundes? (9, 12 — 14. 23. 25. 10, 4 — 10.). Eben so war denn auch die Vergebung, welche durch jene Opfer erhalten wurde (9, 22.), und blos in Aufhebung gewisser bürgerlichen Strafen bestand (v. 13.), nur ein schwaches Bild (v. 23. m) von der vollständigen, das Gewissen beruhigenden, Vergebung, welche nicht durch jene Opfer (7, 19. 8, 6. ff. 9, 9. 10, 1 — 4. 11. 18.), sondern nur durch Christi besseres (9, 23.) Opfer verschaft werden konnte (v. 14. f. 26. 28. 10, 5 — 18.). Von den erwarteten (9, 11. k) Gütern, d. i. von dem rechten, seinem Zweck vollkommen entsprechenden, Opfer, und eben so auch von der davon abhangenden (v. 15.) Vergebung und Freiheit, das ewige Erbe anzutreten oder in das rechte Heiligthum zu kommen, enthielte das Gesez blos einen Schattenriß.

m) Die den Gottesdienst (λατρευον v. 2. 9, 9. vergl. v. 14. g) nach den Vorschriften (δικαιωμασι v. 1.) des Gesezes, insofern jene ein Schattenbild der erwarteten Güter waren (Anm. l), also durch die im Gesez vorgeschriebene (10, 8.), bildliche (v. 7. 9, 9.) Opfer verrichteten.

n) Immer nur Opfer der Thiere (v. 4.) bleiben, niemals

mermehr den Zweck erreichen. Hätte ſonſt das Opfern 2.
nicht o) aufhören müſſen, weil diejenige, die dieſen Got-
tesdienſt verrichtet haben, ſich keine Verſchuldung mehr
vorzuwerfen gehabt hätten, wenn ſie ein für allemal p)
verſöhnt q) geweſen wären? Ja r) man bringt alle Jahre 3.
durch

beſſer (9, 23.) werden, und alſo das eine Jahr ſo we-
nig als das andere ihren Zweck vollkommen erreichen
(7, 11. i) oder Freiheit von Verſchuldung gewähren,
verſöhnen (10, 2), Strafen der Sünden wegnehmen
können (v. 4. 11.).

o) Vergl. 9, 26. y) und Jak. 2, 5 — 7.

p) Chriſtus hat das menſchliche Geſchlecht ein für allemal verſöhnt (v. 10. Vergl. 9, 26. 28. 12. 25. 10, 14.). Daß das Geſetz kein ſolches Verſöhnopfer gehabt, folglich nicht ſo völlig beruhiget, den Zweck der Verſöhnung bei den Iſraeliten nicht ſo vollſtändig erreicht (v. 1.) habe, beweiſet ſeine eigene Verordnung, wonach die Verſöhnung unaufhörlich, in jedem Jahre wiederholt werden muſte (v. 1).

q) Wörtlich „gereinigt", welches aber eben ſo viel iſt, als: „verſöhnt." Vergl. Herrn D. Carpzov S. 441. und 9, 23. m.)

r) Αλλα macht hier, wie ſonſt αλλα και (ſ. Raphelii Annott. ex Xenoph. bey Luc. 16, 21. und Rypke bei Phil. 1, 18.), eine Gradation (Joh. 16, 2. 2 Kor. 7, 11. 1 Pet. 3, 14.). Die, vom Geſetz angeordnete, Verſöhnopfer ſind nicht nur unvermögend, das Iſraelitiſche Volk ein für allemal zu verſöhnen (Anm. p), ſondern es iſt auch die Verſöhnung, welche wirklich auf einige Zeit zu Stande gebracht wird, nicht einmal eine, das Gewiſſen

durch die Opfer die Beſchuldigung nur wieder in Erinne-
4. rung. Denn Rinds- und Bocksblut kan unmöglich Stra-
5. fen der Sünden s) wegnehmen. Wenn daher t) Chri-
ſtus

---

auch nur für jezt, beruhigende (Ebr. 10, 2. 9, 9.), Verſöhnung, wodurch die bisher verdiente Strafen der Sünden in Beziehung auf Gottes Gericht aufgehoben würden. Sie hebt blos diejenige bürgerliche Strafen auf, welche das Geſez, das die Opfer anordnet, in gewiſſen Fällen gedrohet hatte (v. 13.). Hingegen in Beziehung auf das gröſſere Reich Gottes, das alle vernünftige Geſchöpfe, auch die verſtorbene Menſchen umfaßt, war die Verſöhnungsfeierlichkeit ſo gar nicht verſöhnend (10, 4.), daß ſie vielmehr nur (8, 4. a) eine feierliche Erinnerung an die Sündhaftigkeit und Unreinigkeit des Volks war (9, 7. f. 23. m). Vergl. den Philo bei Herrn D. Carpzov). Selbſt das hebr. Wort, wodurch die Entſündigung durch Opfer ausgedrückt wird, heißt eigentlich für einen Sünder erklären (Obſſ. gr. p. 195.)

s) v. 11. 9, 26. 2).

t) Weil das Geſez durch ſeine Verſöhnopfer die eigentliche Abſicht dieſes Opferns nicht erreichen kan (v. 1 — 4.), ſo wird das Opfern nach dem Geſez (v. 8.) auch Pſ. 40, 7 — 9. als unzulänglich für die eigentliche und lezte Abſicht Gottes erklärt (Ebr. 10, 5. f. 8.), und mit Verwerfung deſſelbigen etwas anderes (v. 7. 9.) aufgeſtellt v. 9.), wodurch die, durch das Opfern nicht erreichte, Abſicht (θελημα) Gottes — die Verſöhnung (v. 10.) — wirklich zu Stande kommen werde (v. 7. 9.). Indem das Opfern weggeräumt und was anderes in ſeine Stelle geſezt wird (v. 9), iſt den Opfern das Vermögen, die eigentliche Abſicht des Opferns zu erreichen, abgeſprochen, und alſo in den h. Büchern der Hebräer eben die Unzufriedenheit mit den geſezlichen Opfern bezeigt worden (vergl. 8, 7.), wie von dem Apoſtel (10, 1 — 4.). Aber der

ſtus u) als in die Welt kommend x) vorgeſtellet wird y), ſpricht er: „Opfer verlangſt du nicht, mir aber haſt du einen Leib zubereitet z). Brand- und Sünd-Opfer 6. gefal-

nemliche Pſalm ſagt zugleich, daß die Abſicht Gottes, welche durch Opfer der Thiere nicht erreicht werden konnte, durch einen andern, von welchem eben in dem, jene Opfer verordnenden, Geſetze geweiſſagt ſei (v. 7), wirklich erfüllt werden ſolle. Er beſtätiget alſo auch dieſen Satz des Apoſtels (v. 1.), daß die, im Geſez verordnete, Opfer eine Beziehung auf das rechte Opfer gehabt haben, ein Bild (σκια) davon geweſen ſeien.

u) Λεγει bezieht ſich auf das entferntere Subject χριστος 9, 28. welches ohnedies der Hauptgegenſtand der ganzen Abhandlung von v. 11. an iſt. So geht τετυχε 8, 6. auf das entferntere αρχιερευς v. 1., worauf ſich auch τουτον v. 3. und αν v. 4. bezog. Vergl. Obſſ. p. 401. ff.

x) Vergl. ηκω v. 7. 9. Uebrigens iſt in die Welt kommen Vergl. 1, 6. Anm. s) ſo viel als in dem Leibe (10, 5.), der zum Opfer beſtimmt war (v. 10.), ſichtbar werden (9, 26.), in dieß irdiſche Leben geboren werden, παραγινεσθαι v. 11.

y) Wie απαγγελλοντες 7, 8. d) ſo viel iſt, als Leute, deren Tod gemeldet wird, ſo iſt εισερχομενος εις τον κοσμον ſo viel als einer, von deſſen Geburt die Rede iſt, der in dem Pſalmen kommt, oder von dem Propheten als kommend vorgeſtellet wird, daß Pſ. 40, 4. David zu erkennen gebe, Gott habe ihm mitten in der Gefahr, für deren Ende Gott v. 1. ff. gedankt werde, das folgende Lied auf den Meſſias eingegeben, um ſich durch das Beiſpiel desjenigen zu tröſten, der ſich freiwillig noch gröſſern Leiden für andere unterziehen würde, vermuthet Allg. Lit. Zeit. 1792. S. 354.

z) Daß der Verfaſſer ſelbſt σωμα geſchrieben habe, wird aus v. 10. um ſo wahrſcheinlicher, weil nur in dieſer

7. gefallen dir nicht. Hierauf erkläre ich mich, daß ich da bin, wie in der geſchriebenen Rolle

einigen Stelle, die ſich offenbar auf den angeführten Pſalmen beziehet, von dem Opfer des Leibes Chriſti geredet, ſonſt aber immer geſagt wird, Chriſtus ſei geopfert worden (9, 28.), er habe ſich oder ſein Blut dargebracht (v. 25. f. 14. 12. 7, 27. 1, 3. 13, 12.). Der genannte 10te Vers unſers Kap. zeigt auch nicht undeutlich, wie man den hebräiſchen Ausdruck Pſ. 40, 7. mit der alexandriniſchen Ueberſezung, welcher Paulus folgt, zu vereinigen habe. Nach dem Hebräiſchen ſagt der Meſſias, Gott habe ihm nicht nur, wie einem, ſich bis an ſeinen Tod verpflichtenden, Knechte unter den Juden zu geſchehen pflegte (2 Moſ. 21, 6. 5 Moſ. 15, 17. vergl. den Philo bei Herrn D. Carpzov S. 446.), das eine Ohr durchbohrt, ſondern er habe ihm ſo gar beide Ohren durchgraben, (כרה, vergl. Herrn Ritter Michaelis crit. Collegium S. 337. f.); Chriſtus habe ſich alſo ganz beſonders zum lebenslänglichen Knechte Gottes, der ſeinem Herrn bis in den Tod getreu bleiben wolle, verbindlich gemacht. Nun aber erhellt theils aus dem Gegenſaz Pſ. 40, 7. θυσιαν και προσφορον ου ηθελησας, theils aus der Erklärung des ſtreitigen Ausdrucks: לי כרית אזנים, welche v. 8. f. der am Ende des 7ten Verſes wiederholten Verſicherung von der Gleichgültigkeit Gottes gegen die Opfer eben ſo entgegenſteht, wie der ſtreitige Ausdruck ſelbſt der nemlichen (Ebr. 10, 8. d) Verſicherung am Anfang des 7ten Verſes entgegen geſezt iſt, alſo aus beiden Gründen erhellet, daß Chriſtus in ſo fern der beſondere Knecht Gottes war, als er durch ſeine Zukunft in die Welt (v. 8.) denjenigen Willen Gottes (v. 9.) ausrichtete, der durch keine, in der Geſezesrolle vorgeſchriebene (v. 8.), Opfer (v. 7.) erreicht, ſondern durch dieſelbige nur geweiſſagt und abgebildet werden (v. 8.) konnte, oder

von mir aufgezeichnet iſt, a) dein Verlan-

gen,

---

inſofern er in die Stelle der, Gottes Abſicht nicht Genüge leiſtenden, Opfer eintrat (Ebr. 10, 9.). Folglich war Chriſtus der, bis in den Tod getreue, Knecht Gottes (Gott hatte ihm die Ohren durchgraben), inſofern er nach dem Befehl (θελημα: v. 7. 9.) Gottes ſeinen Leib zum Opfer hergab (v. 10.), oder er war der beſondere Knecht Gottes (Phil. 2, 7.), weil er mit einem zum Gott gefälligen Opfer (θυσια και προσφορα, η θελησας θεος) zubereiteten Leibe (Ebr. 10, 5.) kam (v. 7. 9. vergl. 9, 26.), weil er einen ſterblichen Leib bekommen hatte, um ſterben (2, 14.) und die gnädige Abſicht Gottes (v. 9.), welche durch kein levitiſches Opfer befriedigt werden konnte (10, 5. f. 8.), erfüllen zu können, und weil er dieſer Abſicht, welche Gott bei ſeiner Sendung in die Welt mit einem ſterblichen Leibe, gehabt hat (Röm. 8, 3. 1 Joh. 4, 10.), aufs willigſte entſprochen hat (Joh. 10, 17. f. 14, 31.), kurz, weil er gehorſam wurde bis zum Tode am Kreuz (Phil. 2, 8.). Da alſo die gewöhnliche griechiſche Ueberſezung eine wol gerathene Erklärung des hebräiſchen Ausdruks war: ſo konnte ſie den Apoſtel mit gutem Grunde beibehalten, wenn gleich der griechiſche Ueberſezer die eigentliche Urſache der Uebereinſtimmung ſeiner Worte mit dem Sinn des Originals für ſeine Perſon nicht eingeſehen, ſondern etwa irriger Weiſe gedacht hat, כרה müſſe, wenn ein Sinn herauskommen ſolle, ſynekdochiſch für den ganzen Leib geſezt ſeyn (vergl. Michaelis a. a. O. S. 351.).

a) Die geſchriebene Rolle (ſ. Herrn D. Carpzov S. 451. f.), wovon die Parentheſe: εν κεφαλιδι - μου, ſpricht, iſt ohne Zweifel diejenige Schrift (ſ. Herrn D. Rau Unterſ. über die Typol. S. 177.), welche unter den heili-

gen Schriften der Juden zu Davids Zeiten den erſten Rang hatte, und worin eben von Opfern die Rede war (v. 8), welche Gott nicht um ihr ſelbſt willen verlangt (v. 5. f.), ſondern als Bilder (v. 1. 1). 9, 18. f). 13, 12. x) eines Opfers (10, 10), das man in der Zukunft zu erwarten hätte (μελλοντος αγαθα 10, 1. κρειττονος θυσιας 9, 23.), das dereinſt allein gelten und jenen Opfern ein Ende machen ſollte (10, 9), bis auf die Zeit der Beſſerung angeordnet hatte (9, 9. f.). So behauptet Paulus auch Röm. 3, 21. die göttliche Begnadigung (vergl. Ebr. 5, 13. p), welche durch ein Verſöhnopfer (ιλαστηριον, vergl. unten über den Zweck des Todes Jeſu §. 8) erhalten wird (Röm. 3, 24. f.), ſei in Moſis Schriften (υπο νομου) erwähnt, und 8, 3. heißt es, in Beziehung auf das Unvermögen (vergl. 9, 22. 2 Kor. 8, 8. und Diſſ. de Spiritus S. in mentibus noſtris efficientia p. 32.) des Geſezes, weil es uns nicht zur Seligkeit und Freiheit von Strafe (Röm. 8, 1.) verhelfen könne, da wegen unſerer Neigung zum Unrecht (σαρξ) die heilſamſten Vorſchriften deſſelben nicht befolgt werden (7, 5. ff.), und die darinn verordnete Verſöhnungsanſtalten dem Uebertreter keine Beruhigung des Gewiſſens verſchaffen können (Ebr. 10, 1 — 4. 7, 19. c), alſo in Rükſicht auf die Unzulänglichkeit des Geſezes zu unſerer Beſeligung habe Gott ein Sündopfer geſandt, an welchem unſere Sünde beſtraft worden ſei, und wodurch alſo wir Vergebung erlangt haben (9, 28. g). Chriſtus wird von dem Apoſtel als das Sündopfer (περι αμαρτιας Röm. 8, 3.) vorgeſtellt, deſſen Sendung oder Zukunft (Ebr. 10, 5. 7. 9.) dem Unvermögen des Geſezes und ſeiner Schattenbilder von Verſöhnopfer (v 1.) abgeholfen habe, das als das zulängliche Verſöhnopfer (v. 10.) in die Stelle der unkräftigen Schattenriſſe gekommen ſei (v. 9. 7, 18. f.), welche freilich keine vollkommene Verſöhnung (τελειωσιν;

v. 19. 11. 10, 1.) gewähren konnten. Auch Johannes sieht 19, 36. in den mosaischen Anstalten eine von dem Urheber derselben abgezweckte (vergl. Ebr. 9, 8.) Weissagung oder Abbildung (v. 9.) des Todes Jesu. Herr D. Rau S. 166. f. erkennt die Stärke dieses Beweises für die Wirklichkeit eines Vorbildes, und ich zweifle sehr, ob ein unbefangener Leser den, von Herrn Ritter Michaelis (Erkl. der Begräbnis, und Auferst. Gesch. Christi S. 25. ff.) angegebenen, natürlichen Zusammenhang zwischen Joh. 19, 36. und v. 35. wird aufopfern, und dagegen blos, um kein Vorbild annehmen zu müssen, v. 36. f. wird übersezen wollen (s. Herrn D. Rau S. 169. f.): „Man kan auch noch anmerken, daß es hier ungefähr zugegangen sey, wie dort beim Osterlamm und bei dem, von Zacharias gemeinten, Vorfalle.“ So gemäß es der Hauptabsicht Johannis war (s. über den Zweck Joh. S. 17. 228.), die vorhin erzälte Geschichte (v. 31. ff.) als eine Erfüllung der Schrift an Jesu vorzustellen (v. 36. f.), und den Glauben, daß Jesus sei Christus (20, 31.), auch durch einen, von seinem Tode hergenommenen (1. B. 5, 8.), Beweis zu bestätigen: so ganz zwecklos würde es gewesen seyn, zu einer Zeit, wo überall niemand an der Wahrheit des Todes Jesu zweifelte, und besonders die eigentliche Gegner des Evangelisten, die Johannis-Jünger und Cerinthianer, den Tod Jesu selbst behaupteten, die Gewisheit dieses Todes (vergl. Herrn D. Rau S. 167.) mit so vielen Umständen zu versichern (Joh. 19, 35.). Daß der Tod Jesu nicht wie bei den Mitgekreuzigten, sondern ausserordentlich (Marc. 15, 44.) früh erfolgte, mußte dem Apostel in Rükſicht auf die Cerinthianer (s. über den Zweck Joh. S. 238. f.) wichtig seyn (Joh. 19, 35.), und daß diese wundervolle Beschleunigung seines Todes zu einer zweifachen (v. 36. f.) Erfüllung der Schrift Gelegenheit gab (v. 33. f.), war in Beziehung auf die Jo-

hannis-Jünger (a. a. O. S. 17. 228. 239.) merkwürdig. Dadurch werden wir nicht genöthigt anzunehmen (vergl. Herrn D. Rau S. 168.), daß das Nichtzerbrechen der Beine ein von den Juden allgemein zugeſtändener Charakter des Meſſias geweſen ſey. War denn das Leiden und Sterben ein von den Juden allgemein zugeſtandener Charakter des Meſſias? Oder durfte man die, von dem Geiſte Gottes angegebene, Charaktere um deswillen, weil ſie noch nicht anerkannt waren (Luc. 18, 34. 24, 25. f. Joh. 12, 34.), nun gar nicht durch Erklärung des wahren Sinns der Weiſſagungen (Luc. 24, 27. 45.) bekannt machen und auf Jeſum anwenden (1 Kor. 15, 3. 1 Petr. 1, 11. S. Herrn D. Rau S. 188.)? Der vornehmſte Zweck der Weiſſagungen gieng auf die Zeit der Erfüllung ſelbſt (v. 12. Gal. 3. 24. S. unten Th. 2. §. 6). Es wäre alſo gar nichts ſeltſames (ſ. Herrn D. Rau S. 239. f.), wenn der Geiſt Chriſti manches, das er ſchon bei Bekanntmachung der Geſeze Moſis (Ebr. 9., 8.) oder durch die Propheten (10, 15, 1, 1.) abzweckte (1 Petr. 1, 11.), nun erſt durch die Apoſtel deutlicher für den Sinn ſeiner älteren Ausſprüche erklärt, oder wenn es Chriſtus erſt Luc. 24, 25—27. 44. ff. als Sinn der Schrift bekannt gemacht hätte. Geſezt auch, daß Moſes (vergl. Herrn D. Rau S. 168.) oder die Propheten ſelbſt den vollen Sinn ihrer Weiſſagungen nicht verſtanden haben (1 Petr. 1, 10. 11.), oder daß ihre Erkenntniß nicht Volkskenntniß geworden oder mit der Zeit wieder verloren gegangen ſey; ſo war es genug, wenn der Geiſt Gottes den vorhin verkannten Sinn einer Weiſſagung zur Zeit der Erfüllung, auf welche es mit derſelben eigentlich abgeſehen war, durch einen neueren Geſandten authentiſch erklärte. Wie konnten aber die Apoſtel bei den Vorbildern ihren Zuhörern darthun, daß der Geiſt Gottes damit (z. B. mit der Verordnung wegen des Paſſalamms) wirklich auf

Chriſtum eben ſowohl geſehen habe (vergl. H. D. Rau S. 240.), wie z. B. der Zweck des Geſetzes von dem dreſchenden Ochſen auf was weiteres — auch zugleich auf menſchliche Arbeiter gieng (1 Kor. 9, 8 — 10. 1 Tim. 5, 17. f. S. Diſſ. de ſenſu hiſtor. §. XXVII. f.)? Wenn ich glaubte, daß das Beyſpiel Philo's und ſpäterer Juden in dem zweyten Jahrhundert (ſ. Herrn M. Paulus Einheit, Geiſtigkeit Gottes und Glaube als Grundbegriffe der Chriſtuslehre S. 96.) und nachher, eine von den früheſten Zeiten her übliche, allgemeine Gewohnheit der Juden, ihre h. Bücher allegoriſch auszulegen, darthun könne (vergl. Herrn D. Rau S. 122. f.; ſo würde ich ſagen: die innere Gewisheit der Apoſtel, daß der Geiſt, welcher in ihnen ſowohl als in den Propheten war, und welcher doch ſeine Abſicht bei Bekanntmachung gewiſſer Weiſſagungen, die vielleicht auch eine andere, an ſich mögliche, Erklärung zuliessen, oder bey Anordnung gewiſſer vorbildlichen Gebräuche (Ebr. 9, 9. 10, 7. Joh. 19, 36.) oder bei Abfaſſung einer gewiſſen Erzählung (Ebr. 7, 3, 0). Gal. 4, 21. 24. Einl. §. 9.) am beſten wiſſen mußte, wirklich auf die von ihnen angegebene Erfüllung geſehen habe, dieſe Ueberzeugung der Apoſtel von der Richtigkeit ihrer Anwendung einer bibliſchen Stelle kan doch der Beweiskraft bei ihren Zuhörern nicht geſchadet haben. Wenn dieſe ohnedies jede, auch noch ſo willkührliche, Allegorie haben gelten laſſen; ſo werden ſie eben darum auch die richtige Erklärung um ſo eher angenommen haben, wenn gleich die Apoſtel ihre Richtigkeit, die ihnen aus Offenbarung des Urhebers der Schrift gewis war, anderen nicht erweiſen konnten. Uebrigens aber wurde denn doch durch ihre Verſicherung, daß die angegebene Erfüllung wirklich von dem Urheber der Schrift gemeint ſei (vergl. Matth. 26, 54. Luc. 24, 25 — 27. 44 — 46. Ebr. 9, 8. u. ſ. w.), die Glaubwürdigkeit und das Anſehen göttlicher Geſandten, denen man glauben ſoll, weil ſie etwas

verſichern, nicht verlezt, wie im Falle, daß jene Verſicherung falſch geweſen wäre, geſchehen ſeyn würde — (S. die angef. Diſſ. §. XXI.). Dabei verſchaften ſie ſolchen Leſern oder Zuhörern, von denen ſie ſchon wegen ihrer Wunder als göttliche Geſandte erkannt waren, den wichtigen Vortheil, daß ſie eine Weiſſagung, die wenigſtens jezt einige Zweideutigkeit hat, weil man die Geſchichte des denkbaren anderen Gegenſtands der Weiſſagung zu unvollſtändig kennt, als daß man gewiſſe Beſtimmungen, die man nun eben ex hypotheſi als eingetroffen gelten läßt, als wirklich unerfüllt beweiſen könnte, zuverläſſig verſtehen, oder die Hauptabſicht Gottes bei gewiſſen Anordnungen oder veranſtalteten Erzählungen kennen lernten. Allein ich muß geſtehen, daß ich die allegoriſche Erklärung der Schrift, die ſich Philo und ſchon vor ihm auch die Therapeuten (ſ. den Philo de vita contemplat. p. 893.) erlaubten, ganz und gar nicht als Beweis für die nemliche Gewohnheit anderer Juden im Zeitalter Chriſti und der Apoſtel anſehen kan, weil die Therapeuten nicht einmal mit den Juden in Aegypten Umgang hatten (a. a. O. S. 892.), und von dem, auch ägyptiſchen, Philo auf andere Juden auſſer Aegypten, und überhaupt auf Juden, die weder Plato noch andere Philoſophen geleſen hatten, um ſo gewiſſer kein Schluß gilt, da Philo ſelbſt ſeine Art zu allegoriſiren von der alten Allegorie, welche, z. B. bei der Oſterfeier, den wirklichen Zwek, der Solennität aufſuchte, deutlich genug unterſcheidet (de ſeptenar. & feſtis p. 1190.) und jene als etwas ungewöhnliches, von andern beſtrittenes, vertheidigt (de confuſ. ling. p. 347. f.). Hiezu kommt noch, daß in allen jüdiſchen Anführungen der Schrift, wovon im N. T. hiſtoriſche Nachrichten vorkommen, — ich meyne die Berufungen des hohen Raths oder der Zuhörer Jeſu auf die Bibel — keine Spur des Allegoriſirens anzutreffen iſt (ſ. die angef. Diſſ.

S. 53.). Ich gebe also zu, daß zum eigentlichen Beweise gegen Juden blos solche Stellen des A. B. gebraucht werden konnten, die vermöge ihres Innhalts nothwendig von dem Messias erklärt werden müssen (Apg. 2, 29. ff.) oder in den Schriften des A. B. selbst für Vorbilder erklärt sind (Ebr. 7, 3. o). Hingegen durften mit dem Hauptbeweise, welchen die Apostel für ihr göttliches Ansehen aus ihren Wundern oder aus Jesu und ihrer eigenen Geschichte führten (2, 4. Gal. 3, 2. 5. 1, 13. ff.), immer auch solche Erklärungen der älteren Weissagungen und Vorbilder verbunden werden, die zwar für sich gegen einen widersezlichen Gegner keinen strengen Beweis abgeben konnten, aber doch die, schon aus andern Gründen erwiesene, christliche Lehre als zusammenhängend mit den älteren Offenbarungen Gottes darstellten. Wer die angegebene Zwecke des Urhebers der älteren biblischen Schriften auch nur für möglich hielt: dem wurde denn doch sein Zweifel, als vertrage sich die neue Offenbarung (Ebr. 1, 2.) nicht mit der älteren (v. 1.), durch jene Voraussezung gehoben, und wer die höhere Belehrung, die sich die Apostel zuschrieben, aus ihren Wundern für gegründet erkannte, dem mußten die vielfältige Winke auf das Christenthum welche die Apostel schon im A. B. zeigten, so wahrscheinlich werden, daß seine, auf anderen Gründen beruhende, Ueberzeugung vom Christenthum wenigstens bestärkt wurde. Ich erinnere nur noch, daß auch in den älteren Zeiten rechtschaffene, auf Gottes Weissagungen und Anstalten aufmerksame (1 Petr. 1, 10.), Personen, besonders unter dem Einflusse des sie leitenden Geistes Gottes, von dem Sinne mancher auf die späte Zukunft gehenden Prophezeiungen (Ebr. 2, 8. m). 5, 5. k) und von den entfernteren Zwecken gewisser Anstalten Gottes (Ebr. 10, 7. Es. 53, 10. Ebr. 2, 5. d). 11, 9. e). 15, 2) oder auch gewisser biblischen Nachrich-

8. gen b), o Gott, zu erfüllen.„ Nachdem er erſt
geſagt hat: „Opfer und Brand- und Sünd-Opfer,
welche nach dem Geſetz gebracht werden c), verlangſt
9. du nicht und ſie gefallen dir nicht d)„; erklärt er
ſich ſodann: „ich bin da, dein Verlangen zu er-
fül-

---

ten (7, 3. o) ſehr vieles einſehen konnten Matth. 13, 17., was darum nicht ſogleich allgemeine Einſicht ihrer Zeitgenoſſen und Nachkommen wurde, wie ja ihre Aufmerkſamkeit (Pſ. 51, 18. f.) auf die nähere (Ebr. 10, 3. r) Zwecke, z. B. der Opfer, auch nicht herrſchend war.

b) „Welchem die levitiſche Opfer nicht entſprachen. Daher ſie auch nicht die abgezwekte προφορα waren („ ἀθελησας v. 5.), ſondern nur ein Bild (v. 1.) und eine Weiſſagung (Anm. a) deſſen, was du eigentlich verlangteſt (v. 10. e), und was du nun an mir (v. 7.) findeſt. Ich bin das, was du eigentlich meinteſt, wenn von Verſöhnungsopfer die Frage war. Jene moſaiſche Opfer hingegen waren nur eine vorläufige, bildliche Erklärung, daß die Menſchen, und zwar durch ein Opfer, verſöhnt werden ſollen.„

c) David kan keine andere Opfer verſtanden haben, als ſolche, die in dem iſraelitiſchen Staate gewöhnlich waren, folglich eben diejenige, deren Unzulänglichkeit der Apoſtel v. 1—4. behauptet hatte. Αὐτους richtet ſich nach dem vornehmeren Geſchlecht der entfernteren Nennworte. Vergl. 3, 6.

d) Offenbar werden hier die zween gleichbedeutende (vergl. Herrn Prof. Fiſchers Prolusiones quinque Lipſ. 1779. p. 10. ſs.) Säze v. 5. f. in Einen verbunden. Zugleich wird die Verſicherung dadurch ſtärker (13, 5. y. Gal. 1, 12. 4, 14. 2 Cor. 7, 2. Apg. 4, 18. Obſſ. gr. 436.).

füllen.„ Das erſte hebt er auf, damit das leztere Statt haben möge. Nach dieſem Verlangen e) ſind 10.
wir durch das Opfer, welches f) der Leib Jeſu Chriſti
iſt, ein für allemal verſöhnt g). Wenn daher h) ein 11.
jeder

e) Welches (v. 7.) ſtatt haben ſollte (v. 9.), wenn hingegen die zuvor erwähnte (v. 8) Opfer als unzulänglich (v. 5. f.) aufgehoben werden. Vergl *b* Col. 4, 12. Anm. 96. Apg. 1, 7.

f) Τε σωματος ſteht mit προσφορας (Opfer v. 5. 8) in Appoſition, wie 9, 26. αυτε mit θυσιας.

g) Εφαπαξ gehört (v. 2. p) zu ηγιασμενοι von deſſen Bedeutung gehandelt iſt. (2, 11. z).

h) Aus v. 14. erhellt, daß v. 11 — 13. eine Folge des vorhergehenden Sazes (v. 10.) enthalten, oder daß der 10te Vers, welcher v. 14. wiederholt wird, als der Grund (vergl. γαρ v. 14.) des 11ten, 12ten und 13ten Verſes anzuſehen, folglich και durch alſo (3, 5. t) zu überſezen ſei. Weil der jüdiſche Hohepriester immer nur ſolche Opfer darbrachte, welche die Strafen der Sünde nicht wegnehmen konnten: ſo mußte er vor dem Bild des Thrones Gottes, oder (9, 5. q) vor dem Deckel der Geſezeslade mit einer Aengſtlichkeit ſtehen, die ihm den Wunſch abnöthigte, je eher je lieber aus dem Heiligthum zu kommen, das auch nach der Verſöhnung durch Blut der Thiere für ihn und das Volk noch immer verſchloſſen war (v. 8. t). Weil (10, 2. 18.) er durch ſeinen Eingang ins Allerheiligſte keine wirkliche Vergebung zu Stande bringen konnte: ſo mußte er ſich gleich wieder aus dem Allerheiligſten entfernen, und, wenn er wiederum hineingehen wollte, ein neues Opfer darbringen, das aber nicht beſſer war als die vorige, und folglich wiederum keine Verſöhnung bewirken (v. 1.),

jeder Hoherprieſter an jedem Verſöhnungstage 1) bei Ver-

ſondern nur daran erinnern (v. 3. 9, 8. t) konnte, daß die Verſöhnung auch jezt, da der Hoheprieſter wiederum ſo ängſtlich als jemals vor der Geſezeslade ſtehen und ſich ſo ſchnell als vormals wiederum entfernen mußte, noch nicht vollzogen ſei; er mußte immer nur die bildliche Weiſſagung (10, 7. a). 9, 9. x) wiederholen, daß das rechte Verſöhnopfer erſt in der Zukunft werde dargebracht werden. Weil hingegen Chriſtus ein Opfer dargebracht hat, wodurch die Verſöhnung für immer zu Stande gebracht iſt (10, 10.): ſo hatte er nicht nöthig (v. 18. 2. 9, 25.), ſich aus dem Heiligthum zu entfernen, um wieder ein Opferblut zu holen, womit er ein anderesmal vor Gott erſcheinen könnte. Vielmehr durfte er, nachdem er diß einige, ewig gültige, Verſöhnopfer vor Gottes Thron gebracht hatte, zum auffallendſten Beweiſe, daß die Abſicht Gottes (10, 7. 9.) nun erreicht, und folglich (v. 10.) unſere Verſöhnung wirklich zu Stande gebracht oder der Zutritt ins Heiligthum auch für uns geöfnet (v. 19. ff. 6, 20) ſei, ſelbſt auf dem Throne Gottes, vor deſſen Bilde Aaron ſtehen mußte, und alſo nur auf kurze Zeit, ohne ſich irgend etwas zutrauliches zu erlauben, erſcheinen durfte, zur rechten Hand ſizen, und ſich demnach für beſtändig, mit voller Zuverſicht, aufs ehrenvollſte in dem Heiligthum niederlaſſen. Die fortdaurende Herrſchaft über alles, die er nach überſtandenem Tode antrat, iſt ein klarer Beweis (8, 4. z) unſerer vollſtändigen Verſöhnung, wie die kurze, angſtvolle Aufwartung des levitiſchen Hohenprieſters ein Beweis (9, 8. t) der noch nicht vollendeten Verſöhnung war.

1) Die nemliche Opfer (τὰς αὐτὰς θυσίας), welche immer wieder (πολλάκις) dargebracht wurden, ſind die

Verrichtung ſeines Dienſts, nemlich k) bei wiederholter Darbringung derſelbigen Opfer, welche die Strafen der Sünden nimmermehr wegnehmen können, ſtehen muß: ſo hat Er hingegen, nachdem er Ein Opfer für die Sün- 12.
den auf immer dargebracht hat, ſich zur Rechten Gottes geſezt, und wartet jezt, bis l) ihm ſeine Feinde 13.

unter-

jährliche Verſöhnopfer (v. 1, 9, 25.), wie überh. Paulus überhaupt Chriſti Opfer vornemlich mit dem Opfer am groſſen Verſöhnungstage vergleicht (v. 7 — 9. x). 7, 27. z). Demnach iſt κατ' ἐνιαυτον, wie 7, 27. z), ſo viel als κατ' ἐτος 10, 1. und ἱερευς ſo viel als Hoherprieſter. So nennt Philo (L. II. de monarch.), den Hohenprieſter, der S. 827. deutlich genug von den übrigen Prieſtern unterſchieden, und S. 826. zweimal ὁ ἀρχιερευς genannt wird, S. 825. zu Ende ſchlechthin ὁ ἱερευς. Vergl. Krebs bei Apg. 5, 24. und unten 10, 21. e). Wie das höchſte Heiligthum κατ' ἐξοχην den Namen τα ἁγια führte (9, 3. n): ſo konnte auch der höchſte Prieſter κατ' ἐξοχην Prieſter genannt werden. Vergl. noch 9, 3. m).

k) S. 12, 1. k). v. 6. c). und über den Zwek Joh. S. 466.

l) Er darf den Thron Gottes, worauf er ſich geſezt hat (v. 12.), nicht wiederum verlaſſen, ſondern nach Pſ. 110, 1. ſizt er zur Rechten Gottes, bis ihm alle Feinde unterworfen ſind. So ſehr ſie ſich empören (2, 1 — 3.), ſo wenig werden ſie gegen ihn ausrichten (v. 4. ff.). Er wird noch der König ſeyn, wozu ihn Gott eingeſezt hat, wann ſeine Feinde zu Boden liegen (vergl. Diſſ. de notione regni coeleſtis p. 19. ſq.), und er wird auch, um ſie zu beſiegen, nicht wiederum (vergl. Ebr. 2, 14.) nöthig haben zu ſterben (9, 25. ff. 7, 24.) oder ſich zu erniedrigen. Durch das einige Opfer, das er im Himmel dargebracht hat (10, 12.),

ſind die Menſchen, deren er ſich als Prieſter annimmt, auf immer verſöhnt (v. 14, 10.). Alle göttliche Hülfe, die ihnen zur Ueberwindung der Hinderniſſe ihrer Seligkeit nöthig iſt, hat ſchon ihren hinlänglichen Grund in der Gnade, worein ſie bei Gott durch die einige Verſöhnung Chriſti geſezt ſind (Röm. 8, 31. ff. Ebr. 4, 16. 7, 25. ff.). Auch zur Beſiegung des lezten Feindes (1 Cor. 15, 26.) Chriſti, oder der Menſchen, deren Prieſter er iſt, iſt ſchon durch den einigen Eingang Chriſti ins himmliſche Heiligthum der Grund gelegt (v. 20. ff.). Mit der Aufhebung des, um der Sünde willen ergangenen, Verdammungsurtheils haben die Freunde Chriſti das Recht zur ewigen Seligkeit (Ebr. 9, 15. 2, 15. Röm. 5, 1. f. 17. ff. 8, 1.), ja ſelbſt das Angeld (2 Kor. 5, 5.) jener Herrlichkeit erhalten Gal. 3, 13. f.), welche ſich auch an dem ſterblichen Leibe offenbaren ſoll (Röm. 8, 11.). Und Chriſtus, der uns ſo vollkommen verſöhnt und in ſo hohe Gnade bei Gott verſezt hat, iſt eben um des Gehorſams willen (Ebr. 8, 4. 2), womit er dem göttlichen Verlangen nach einem ſolchen Verſöhnopfer entſprochen hat (10, 7. 9. f.), zu einer Hoheit und Macht gelangt (v. 12.), vermöge welcher (Phil. 3, 20. f. 2 Theſſ. 1, 10.) er die, Seele und Leib beſeligende, Herrlichkeit, wozu er uns durch ſein einiges Sterben berechtiget hat, uns wirklich zu ſeiner Zeit ertheilen kan (Ebr. 9, 28.). Durch das einige Opfer, das er im Himmel dargebracht hat (10, 12.), ſind wir auf immer und ſo vollkommen berathen (v. 14.), daß Chriſtus keines neuen Opfers und keiner neuen Erhöhung bedarf, ſondern es zu Gottes Rechten mit vollkommenſter Sicherheit und Zuverläßigkeit abwarten kan, bis ſich die Folgen ſeines Eingangs in den Himmel auch vollends durch Vernichtung des lezten Feindes zu Tage legen (9, 26. 2). Ueber den Ausdruk τὸ λοιπὸν vergl. Krebs bei Matth. 26, 45. und 1 Kor. 7, 29. „Die

unterworfen werden m). Denn er hat an denen, 14.
welche er versöhnen sollte n), durch ein einiges Opfer
den Zwek auf immer erreicht. Und o) dieß bestätiget 15.
auch der h. Geist p). Denn nachdem es vorher ge-
heissen hat q): „Dieß ist der Bund, den ich in 16.
Zu-

Zeit ist jezt το λοιπον) trübselig „ vergl. μεριμναν v. 26. mit 3, 22. Röm. 8, 38. Ebr. 9, 9.) Wiewol man auch übersezen kann: und wartet indessen (S. Krebs a. a. O.), oder: wartet noch (S. Kypke bei Matth. 26, 45.)

m) So erklärt Paulus 1 Kor. 15, 27, 28. den Ausdruk des Psalmen (v. 25.) selbst. Vergl. 1 Kön. 5, 17.

n) Αγιαζομενους steht für das futurum (vergl. 11, 1. Anm. e): „die versöhnt (2, 11.) werden sollten.“

o) Vergl. 1, 13. g).

p) „Was ich von der vollständigen Versöhnung oder Beruhigung durch das einige Opfer Christi gesagt habe (v. 10. 14.), darin stimmen auch die göttlichen Schriften der Hebräer (vergl. 3, 7. 9, 8.) mit mir überein (vergl. den Raphelius ex Xenoph. & Arrian.), wenn sie in der oben (8, 8. ff.) angeführten Stelle den künftigen Bund (10, 16.) von dem ältern, der durch seine Anstalten keine Vergebung bewirken konnte (v. 1—4. 11. 8, 8. Anm. s. v. 9. y), eben dadurch unterscheiden, daß er Vergebung gewähre (10, 17.). Da also dieser neue Bund durch den Tod des Mittlers (9, 15. h) oder durch das Blut Christi einmal vollzogen ist (v. 20. f), so ist die Vergebung wirklich verschaft (10, 16. f.), und folglich kein Versöhnopfer mehr nöthig (v. 18.).“

q) Vergl. 1, 7. x), wiewol man auch übersezen kan: „nachdem Gott (vorher) gesagt hat (v. 13. g) — spricht Er (κυριος, s. Obss. p. 107.)“ Vergl. 12, 28. f).

Zukunft mit den Israeliten r) machen werde;„ spricht
der HErr: „meine Vorschriften werde ich ihrem Her-
16. zen einprägen, und in ihre Gemüther drücken, denn s)
ich werde ihre Vergehungen und Uebertretungen
17. vergessen.„ Wo aber diese vergeben sind, da bedarf
es weiter kein Opfer für die Sünde.

19. Da wir also t), meine Brüder, getrosten Muth
haben

---

r) Vergl. τῳ οἰκῳ ισραηλ 8, 10. und αυτους v. 8.

s) Vergl. ὅτι 8, 12. und γαρ 5, 3. 11. 5. n).

t) Nachdem der Apostel die Grösse unseres Hohenpriesters (v. 21. vergl. 4, 14. l) in dem vorhergehenden 7ten Kap. umständlich dargethan (8, 2. l), und auch von seinem priesterlichen Geschäfte, oder von seinem Eingang in das Allerheiligste mit seinem eigenen Blute (10, 20. vergl. 4, 14. m) ausführlich (K. 8, 3—10, 18.) gehandelt hat (5, 1. a); erläutert er nun 10, 22—12, 29. die, daraus (10, 19—21.) fliessende, Folgen, die er auch schon oben 4, 14. 16. vergl. 10, 23. 22. kürzlich angezeigt hatte. Eben daher ist auch der Zusammenhang zwischen der Protasis v. 19—21. und Apodosis v. 22. f. schon oben bemerkt. Durch das Blut, womit Jesus in das Allerheiligste im Himmel eingegangen ist, sind wir versöhnet (v. 22. g), daß wir nun mit demselbigen (v. 19. x) ohne Furcht (v. 20. a). v. 22. g) ins Allerheiligste kommen (v. 19. y). v. 22. i), den Thron Gottes als einen Thron des Gnädigen betrachten (4, 16. t), und alle zur Behauptung des Bekenntnisses unserer Hofnung (10, 23. 4, 14.) nöthige Hülfe (v. 16.) zuversichtlich erwarten dürfen, und dieß um so mehr, als unser Hoherpriester, der uns versöhnt hat, in dem

haben dürfen u), mit Jesu Blut x) in das Allerheiligste y) einzugehen — welchen neuen z) und nichts 20.
weni-

Heiligthum selbst ist, um sich der Familie Gottes unter den Menschen anzunehmen (10, 21. vergl. 4, 15. o). v. 16. Anm. a). Vergl. 8, 4. z).

u) Wenn gleich ἐχοντες weiter unten (v. 21.) diese Emphasin (vergl. 8, 4. d) nicht hat, so kan sie dennoch hier Statt haben (9, 4. o).

x) Wie der Hohepriester nur mit Blut (ν αιματι 9, 25.) ins Allerheiligste kommen durfte (v. 7. 12.), so könnten auch wir den Muth und das priesterliche (10, 20. z) Recht zum Eingang in das himmlische Heiligthum nicht haben, wenn wir nicht Jesu Blut aufweisen könnten (vergl. Off. 1, 5, f. 5, 9. f.), d. i. unser Vertrauen, womit wir ins Heiligthum, vor Gottes Thron treten, setzt voraus (Ebr. 10, 22.), daß wir durch Besprengung mit dem Blut Jesu gereinigt, daß wir durch dasselbe versöhnt oder vom bösen Gewissen befreit seien (v. 22. g). 9, 14.). Unser Zutrauen zu Gott hat Vertrauen auf das Blut Jesu (Röm. 3, 25.), oder (5, 9. vergl. 10. Ebr. 9, 14. vergl. 15.) auf seinen Tod zum Grunde. Durch Jesum (7, 25.) 1 Petr. 1, 21.), und zwar wegen seines Bluts oder Todes (Ebr. 9, 14. f.), haben wir Zutrauen zu Gott, und Hofnung (10, 20. d). v. 23.), dereinst zu ihm in den Himmel zu kommen.

y) Die himmlische Wohnung Gottes wird hier mit dem Heiligthum hinter dem Vorhang (v. 20.), wohin der Hohepriester mit Blut (vergl. v. 19. x) eingieng (9, 25.), folglich (6, 19. b). 9, 7. 3.) mit dem Allerheiligsten verglichen. S. von dieser Bedeutung des Worts αγια 9, 3. a).

z) Es ist was neues (προσφατον, vergl. Pred. 1, 9.

weniger als gefährlichen a) Weg durch den Vorhang b), ich meyne den niedrigen Zuſtand Jeſu c), Er

---

und Herrn D. Carpzov S. 466.), daß, ſeit Jeſu Eingang ins Allerheiligſte (v. 20.), eben daſſelbige nun auch den Seinigen offen ſteht. Denn vorhin durfte blos der Hoheprieſter ein einigesmal im Jahr das Allerheiligſte betreten (9, 7. f.). Hingegen jezt (v. 9. ff.) verſchafft das Blut, womit Jeſus eingegangen iſt (10 19. x), allen, die zum Volke Gottes (v. 21. vergl. Off. 21, 3.) gehören, das prieſterliche (22, 3. f. 7, 14. f. 1, 5. f. 5, 9. f.) Recht, Gotte im Allerheiligſten (Ebr. 10, 19. y) zu dienen (9, 14. g).

a) Wie er es vorhin für jedermann auſſer dem Hoheprieſter (9, 6—8.), und auch für dieſen ſelbſt zu den meiſten Zeiten (3 Moſ. 16, 2.), ja auch am Verſöhnungstage (Ebr. 9, 4. o) war. Ζωσαν ſteht nemlich wie ζων Joh. 6, 51. vergl. 33. καλαιπωσιν Eſ. 33, 1. Pſ. 17, 9. u. ſ. w. für das Hiphil oder für das Piel חיה. S. bei Phil. 4, 5. i). S. 43. Unſer Eingang ins Allerheiligſte iſt mit gar keiner Gefahr verbunden; wir haben vielmehr davon die erfreulichſte Folgen, die gröſte Seligkeit zu gewarten Ebr. 4, 16. 7, 25. 9, 15. 28.

b) Der Weg ins Allerheiligſte (v. 19. y) heißt hier ein Weg durch den Vorhang, um anzuzeigen, daß auch das himmliſche Heiligthum für uns verſchloſſen oder unzugänglich geweſen ſey (9, 8.), bis Jeſus darein eingieng, und es eben damit auch für uns öfnete (10, 20. d).

c) Wie der Hoheprieſter in das irrdiſche Allerheiligſte nur durch den Vorhang kommen konnte: ſo mußte Jeſus erſt einen niedrigen Zuſtand durchlaufen, wenn er zu unſerem Beſten, als unſer Hoherprieſter, ins

himmlische Allerheiligste eingehen, oder diesen Weg für uns einweihen und bahnen sollte (v. 20. d). Er mußte erst gestorben seyn (9, 15—17.), wenn wir sollten in den Himmel kommen (v. 15. n), oder auch jezt mit getrostem Muth vor Gottes Thron treten können (10, 19. x). So lang Jesus seinen niedrigen Zustand (σαρξ, vergl. 5, 7. n) noch nicht durchgemacht, diesen Weg nicht zurük gelegt hatte: konnte er sich nicht im Zustande einer ewigen Herrlichkeit (δια πνευματος αιωνιου 9, 14. a) als das vollkommene Opfer darbringen, wodurch unser Gewissen gereiniget ist und wir, Gott zu dienen, berechtiget sind (v. 14.). Da hingegen sein niedriger Zustand durchgelaufen war, so war nun der darauf erfolgte herrliche Zustand eine Eröfnung des Zutritts ins Allerheiligste für uns (v. 14. g). 10, 20. d), oder mit dem niedrigen Zustande Christi war zugleich der Vorhang weggeschaft, welcher den Zutritt der sündigen Menschen zu Gott und in den Himmel verhinderte (v. 20. b), wie denn auch der Urheber des unter den Israeliten befindlichen Bildes (9, 23. f.) des himmlischen Heiligthums bei dem Tode Jesu oder am Ende seines niedrigen Zustandes durch ein Wunder den Vorhang zerrieß (Matth. 27, 51.), welchen er dem Allerheiligsten in der Absicht (Ebr. 9, 8.) hatte vorziehen lassen, daß man an diesem Bilde sehen sollte, der Weg zum rechten Allerheiligsten im Himmel müsse den sündigen Menschen noch viel mehr verschlossen seyn. Nun aber, da der Tod geschehen war (v. 15.) wodurch das Hinderniß unseres Zugangs zu Gott und dem Himmel aus dem Weg geräumt werden sollte (v. 15. n), öfnete Gott das irdische Allerheiligste, um durch die wundervolle, offenbar von Gott herrührende, Wegräumung des Bildes unserer Unzulänglichkeit zum rechten Heiligthum, zu erkennen zu geben, daß jezt unserem Zutritt zu Gott nichs mehr im Weg stehe, und Chri-

21. Er für uns eingeweihet d) hat — Da wir ferner
einen groſſen Hohenprieſter haben, der über Gottes Haus
22. geſezt iſt e); ſo laſſet uns mit rechtſchaffenem Her-
zen

ſtus durch ſeinen Uebergang in einen herrlichen Zuſtand uns zur Herrlichkeit voran gehe. Das Ende des niedrigen Zuſtandes Chriſti war das Merkmal, woran die Eröfnung des Himmels für uns eben ſo wol erkannt werden konnte, als man die Eröfnung des irdiſchen Allerheiligſten für das iſraelitiſche Volk daran würde haben erkennen können, wenn Gott den angeordneten Vorhang vor dem Allerheiligſten wegzunehmen befolen hätte. Durchaus dringt Paulus darauf, daß Jeſu niedriger Zuſtand (σαρξ) habe vorüber, und der Zwek (2, 14. und 9.), warum er einen ſterblichen Leib (αιμα και σαρκα v. 14.) hatte oder in einem niedrigen Zuſtand war, habe erreicht, daß die höchſte Stufe (Phil. 2, 8.) ſeiner Erniedrigung, oder ſein Tod habe überſtanden ſeyn müſſen, wenn wir zu einem freien Zugang zu Gott und der ewigen Seligkeit berechtiget ſeyn ſollten (vergl. auch Ebr. 9, 14. e). 15. n). 16. p) 23. o). 10, 19. x).

d) Das ενκαινιζω zeigt an, daß dieſer Eingang ins himmliſche Allerheiligſte was neues geweſen ſey (v. 20. z), und daß dieſer Weg hinfort auch von anderen (v. 19.) — von uns, denen er gebahnt, oder für die er eingeweiht wurde, betreten werden ſolle, daß Jeſus zu unſerem Beſten, damit wir uns jezt mit unſern Angelegenheiten getroſt an Gott wenden (v. 19. 22. 6, 19. c), und dereinſt nachfolgen könnten, voran gegangen ſey (6, 19. 2). 20. d).

e) Da Jeſus hier als derjenige, der ins Allerheiligſte gieng (v. 20. b), vorgeſtellt wird, ſo iſt ιερευς (vergl.

zen f), in vollem Vertrauen, von dem böſen Gewiſ-
ſen durch Beſprengung am Herzen befreit g) und
am

---

v. 11. i) durch Hoherprieſter (4, 14. 5, 5. 10. 6, 20. 7, 26. 8, 1.) zu überſezen. Als Hoherprieſter iſt er über das Haus, oder (3, 2. l) Volk Gottes geſezt (v. 6.), um ſich ſein anzunehmen (5, 1. y). 7, 24. ff.).

f) Ohne welches kein volles Vertrauen, oder (Anm. g) keine feſte Ueberzeugung von der Vergebung unſerer Sünden Statt findet (8, 12. b).

g) Wenn jemand zu der äuſſerlichen (9, 13.) Reinigkeit (קדש 2 Moſ. 29, 21. vergl. Ebr. 9, 21. g) gelangen ſollte, daß er Prieſters — oder Hohenprieſters Dienſte thun (προσερχεσθαι 10, 22, i). vergl. 3 Moſ. 21, 17. f. 21. 23.) durfte: ſo mußte er und ſeine Kleidung, wie beinahe alles (Ebr. 9, 22. i), mit Blut gereinigt, oder (v. 23. m) verſöhnt (3 Moſ. 8, 34.) werden, und zwar ſo, daß er und ſeine Kleider mit Blut beſprengt wurden (v. 30. 2 Moſ. 29, 21.). Wir hingegen ſind durch das Blut Jeſu (Ebr. 12, 24.) innerlich, am Herzen, κατα συνειδησιν (Ebr. 9, 9. 14.) beſprengt, unſere Kleider ſind durch Jeſu Blut in Beziehung auf das unſichtbare, himmliſche Heiligthum (Off. 7, 15.) zu weiſſen (prieſterlichen 2 Moſ. 39, 27.) Kleidern geheiligt (Off. 7, 14.), d. i. wir ſind durch Jeſu Tod von den Sünden (1, 5.), die uns verunreinigt oder der Gemeinſchaft mit Gott unfähig gemacht haben (Ebr. 9, 14. e), ſo gereinigt oder verſöhnt, daß wir nun nicht blos mit unſerem Leibe zu einem irdiſchen Heiligthum nahen, ſondern mit unſerem Geiſte Gott dienen (v. 14. g). Off. 7, 15.), als Prieſter (v. 15. vergl. 22, 3. f. 1, 5. 6. 5, 9. f. 1 Petr. 2, 5. 9.) ins himmliſche Heiligthum kommen (Ebr. 10, 22. i) dürfen. Der Grund (9, 15. n) 10, 19. x)

am Leibe mit heiligem Waſſer gewaſchen h), hinzu-

na-

unſeres getroſten Zutritts zu Gott (τῆ προσερχεσθαι ἐν πληροφορια πιστεως) iſt, daß unſer Herz beſprengt, oder (9, 14. d) unſer befleckles (böſes) Gewiſſen durch das Blut Chriſti gereinigt iſt, und wir alſo vom böſen Gewiſſen frei ſind (vergl. απο 11, 34. d). 5, 7. Col. 2, 10.), d. i. uns keine Verſchuldung mehr vorzuwerfen haben (Ebr. 10, 2.), kein beſchwerliches (μοχθηρον, wie πονηρα Sir. 5, 14. erklärt wird) Bewußtſeyn unſerer Unreinigkeit und Unfähigkeit, zu Gott zu nahen, ſondern wegen der durch Jeſu Blut erhaltenen Verſöhnung oder Vergebung (Ebr. 9, 15. k. l) ein gutes (1 Petr. 3, 21.) Gewiſſen haben.

h) Zur Reinigung eines neuen Prieſters, welchem das προσερχεσθαι (v. 22. i) verſtattet werden ſollte, gehörte neben der Beſprengung (Anm. g) auch Abwaſchung (2 Moſ. 29, 4. vergl. Ebr. (9, 10.). Dieſe mußte auch vor einzelnen prieſterlichen Handlungen (wenn die Prieſter ins Heiligthum gehen wollten 2 Moſ. 30, 19. ff.), beſonders aber vor dem Eingang des Hohenprieſters ins Allerheiligſte (3 Moſ. 16, 4.) beobachtet werden. Chriſten ſind gleichfalls durch ein heiliges (vergl. καθαρον 4 Moſ. 5, 17.) Waſſer, worin ihr Leib (vergl. die 70. 3 Moſ. 16, 4.) gewaſchen worden iſt, oder (Eph. 5, 26. Tit. 3, 5.) durch die Taufe (Ebr. 6, 2.) unter das prieſterliche (10, 20. z) Volk Gottes (v. 21.) aufgenommen, und zu einem ſolchen Antheil an der durch Chriſti Tod geſtifteten Verſöhnung gelangt, oder ſo gereiniget (Col. 2, 11. f. Anm. 77—80.), daß ihrem Eingang ins Allerheiligſte (Ebr. 10, 19.) nichts mehr im Wege ſteht. Eben ſo verbindet Paulus auch Eph. 5, 25. f. die Verſöhnung (αγιασμου vergl. Ebr. 2, 11. z) durch das Hingeben Jeſu in den

nahen i). Laſſet uns das Bekenntnis unſerer Hoffnung k) 23.
unveränderlich behaupten — denn, der uns Hoffnung
gemacht hat l), iſt zuverläßig — und zur Ermunte- 24.
rung m) in der Liebe und in allem Guten auf einander
mer-

Tod oder (Anm. g) durch ſein Blut, mit der Theilnehmung an dieſer Reinigung in der Taufe.

i) Das Hinzunahen zu dem rechten Allerheiligſten (v. 19. y), wo Gottes Thron iſt, hat gegenwärtig Statt, wenn wir uns mit vollem Vertrauen in unſeren Angelegenheiten an Gott wenden (4, 16.). Uebrigens kann dieſer Zutritt im Gebet (10, 19. t) um ſo zuverſichtlicher ſeyn, weil wir uns zugleich als ſolche anſehen dürfen, denen der Weg ſchon gebahnt iſt, Jeſu in den Himmel ſelbſt nachzufolgen und ewig im rechten Heiligthum zu bleiben (v. 20. d).

k) Daß wir, nach Gottes Verheiſſung (v. 23. l), Jeſu in den Himmel nachfolgen werden (v. 20. d). Eben dieſe (6, 18. ff.) Hoffnung hieß auch v. 11. 3, 6. 14. ſchlechthin ἡ ἐλπὶς, ἡ ὑποστασις. Uebrigens muß man das Bekenntniß Jeſu und ſeiner Lehre überhaupt feſt halten (4, 14. n), wenn man die Hoffnung der von ihm gepredigten Seligkeit (2, 3.) unter ſo manchen Schwierigkeiten behaupten, um ſeiner Verheiſſung (10, 23. l) und um ſeiner Geſchichte (5, 9. 6, 20. 7, 25. 9, 15.) willen, die immer noch nicht ſichtbare Seligkeit dennoch gewis erwarten will. Vergl. 3, 1. c). v. 6. d). 9, 28. i). Auch Petrus beſchreibt (1 B. 3, 15.) das Chriſtenthum als Hoffnung. Vergl. 1, 3. 13.

l) Durch ſeine Verheiſſung (6, 17. t), die er uns durch den Sohn ſelbſt gegeben (2, 3. 3, 1. d) e) 12, 25. ff.), und aufs nachdrücklichſte beſtätiget hat (2, 4. 9, 20. f).

m) Vergl. Rypke's Obſſ.

25. merken n), und uns nicht, wie es manche in Gewohnheit haben o), den Verſammlungen entziehen, ſondern einander belehren p), und das um ſo mehr, weil ihr wiſſet,

n) Die Hebräer ſollten auf einander merken, oder auf die Belehrung (παροξυσμον v. 25. vergl. κατανοησατε 3, 1. mit 2, 1.), und auf die liebreiche, gute Handlungen (vergl. 3, 1. mit 12, 2. n) ihrer Mitchriſten aufmerkſam ſeyn, und durch das, was ſie hörten und ſahen, ihre eigene Liebe (vergl. 13, 1. i) und Rechtſchaffenheit ermuntern. Aber dieſen Vortheil der Ermunterung durch anderer Chriſten Worte und Thaten entzogen ſich diejenige, welche ſich nimmer zur Geſellſchaft der Chriſten halten wollten (10, 25.).

o) Wenn dies auch nicht aus heimlichen Zweifeln an der Lehre Chriſti und der darin verſprochenen Seligkeit (3, 14. k), oder aus erklärter Abneigung gegen das Chriſtenthum geſchahe (12, 15. f.); ſo war wenigſtens das Bekenntniß der Hoffnung (10, 23.) aufgegeben. Und eben damit (Anm. n) benahm man ſich die Gelegenheit, durch den Unterricht anderer Chriſten von ſeinen Zweifeln befreit oder dagegen verwahrt, und durch ihr Beiſpiel zur Fortſetzung des Chriſtenthums ermuntert zu werden, und es konnte alſo leicht vom unglaubigen Zweifeln oder auch von anfänglicher bloſſer Furchtſamkeit zum wirklichen Abfall (v. 26. 29. 3, 12. f.) kommen.

p) Nicht nur um ſein ſelbſt willen, zu ſeiner eigenen Belehrung und Ermunterung (Anm. n. o), ſondern auch um anderer willen, um dieſe durch zweckmäßige Vorſtellungen vor dem Abfall verwahren, und dagegen in der Hoffnung befeſtigen, und durch ſein eigenes Beiſpiel zum getroſten Bekenntnis des Chriſtenthums ermuntern zu können (3, 13. g), ſollte ſich keiner den chriſtlichen Zuſam-

ſet, wie viel näher jene Zeit gekommen iſt q). Denn, 26. wenn

menkünften entziehen. Die Hebräer ſollten die Verſammlungen benüzen, um ſich und ihre Mitchriſten zu belehren, zu ermahnen und zu ermuntern.

q) „Ihr (2, 3. u) müſſet das Bekenntnis der Hoffnung um ſo mehr behaupten (10, 23.), euch durch anderer Beiſpiel und Belehrung im Chriſtenthum um ſo mehr befeſtigen (v. 24.), und durch Beſuchung der Verſammlungen das Bekenntnis eures Chriſtenthums und die Ermunterung zum Guten für euch ſelbſt und bei andern um ſo mehr üben und befördern (v. 25.), um ſo viel ihr jene (vergl. 7, 1. f) Obſſ. p. 121. f. und 1 Theſſ. 5, 4.) Zeit, worauf ihr nach Gottes Verheiſſung (Ebr. 10, 23. l) 36.) hoffet (v. 23. k) 34), die Zeit der Zukunft Chriſti (v. 37. 27. x) 9, 28. i), herbeigerükt (ἐγγίζουσαν für ἐγγίσασαν, vergl. Eph. 4, 28. Ebr. 2, 5. d). 11. z) ſehet oder (Jak. 2, 22. 24. Röm. 15, 21.) erkennet.„ Vor den Zeiten Chriſti war der Glaube (Ebr. 11, 10. 13—16. 35.) an die verheiſſene (v. 39. 9, 15. m) ewige Seligkeit viel ſchwerer, und die verſprochene Wohlthat ſelbſt viel entfernter, weil noch nichts von alle dem geſchehen war, worauf die Berechtigung ſündiger Menſchen zu jener Seligkeit beruhete (v. 15.). Jezt aber, da das einige Opfer, welches Chriſtus für die Sünde ein für allemal darzubringen hatte (v. 25. ff. 10, 10—14.), wirklich dargebracht iſt (v. 26, t), da Jeſus bereits in den Himmel eingegangen iſt und dem Volke Gottes das unerwartet groſſe Recht, ins himmliſche Allerheiligſte zu kommen, wirklich erworben (v. 20.), oder dieſes Heiligthum für uns geöfnet hat (vergl. 9, 8.), da alle jene Erforderniſſe, welche bey der Hofnung ſeiner Zukunft zu unſerer Seligkeit (v. 28.) vorausgeſezt werden, nicht blos in Bildern und Weiſſagungen

wenn wir vorsäzlich, nach erlangter Kenntnis von
der wahren Lehre r), abfallen s), so ist weiter kein
27. Sündopfer übrig t), sondern, was uns übrig bleibt,
ist

(v. 9. 10, 1. 7.), sondern als Thatsachen vorhanden sind (9, 26. z), jezt ist die Hoffnung unserer Seligkeit um ein grosses erleichtert, und die Herrlichkeit, wozu der Weg schon so vollständig gebahnt ist (10, 20.), um vieles näher; es fehlt nun nimmer viel (9, 26. z). 10, 37. e) zur wirklichen Erfüllung unserer Hoffnung, und wir können nun auch, eben in Rükſicht auf das, was bereits für unsere Seligkeit geschehen ist, was wir schon sehen, nicht mehr erwarten dürfen, desto zuversichtlicher (v. 22. i) um Gottes Beistand zu Behauptung unserer Hoffnung bitten. Vergl. Phil. 4, 5. i) S. 42. f.

r) Der Beisaz: „nachdem ihr lebendige (vergl. 6, 4. k). v. 5. m) Erkenntnis der christlichen (10, 29.) Wahrheit empfangen habt,„ erläutert das vorsäzlich. Wenn sich z. B. junge Leute oder neue Christen, die sich blos nach dem Vorgang ihrer Eltern, oder auf das Ansehen geschäzten Herrschaften und Bekannten, zu den Christen hielten, übrigens aber das Christenthum selbst noch nicht recht kennen gelernt hatten, durch den Abfall jener angesehenen Personen auch zur Geringschäzung und Verwerfung des Christenthums bewegen liessen: so ist von ihnen hier nicht die Rede. Vergl. Herrn Ritter Michaelis Anm. 244. S. 282. f.

s) Vrrgl. v. 29. und 6, 6. p).

t) Wenn ein Christ aus den Juden das Evangelium und mit demselbigen das Opfer Christi (v. 29.) verwarf, so konnte er an den seligen Folgen dieses Opfers (v. 10. 14. 9. 26. 28. 12 — 15.), welche Paulus vorhin (10, 19. f. 22.)

iſt u) — furchtbare Erwartung des Gerichts x), und — Eifer

---

den Glaubigen (v. 22 — 25.) vorgehalten hat, keinen Antheil haben. Und da er nach den eigenen h. Schriften der Juden (7, 11 — 19. 8. 7. ff. 10, 5 — 9.) von den Opfern, zu deren Beobachtung er zurück kehrte, keine Vergebung hoffen konnte (v. 1 — 4. 11.), da er eben ſo wenig auf eine neue Erſcheinung (v. 7. 9) eines beſſeren Verſöhnopfers rechnen durfte (9, 25. ff.); ſo mußte er den künftigen Strafen Gottes, von denen er in dieſem Zuſtande keine Befreiung erwarten durfte, anheim fallen (10, 27 — 31.). Die Feinde Jeſu, zu denen ein ſolcher gehörte (v. 27. 29.), ſehen keiner weiteren Verſöhnung, ſondern nur ihrer Unterwerfung unter denjenigen entgegen (v. 13.), deſſen einiges Sündopfer (v. 12.) ſie verworfen haben (v. 29.). Wem Jeſu noch bevorſtehende Zukunft, die nimmer Verſöhnung (9, 28. b), ſondern Gericht (v. 27) zum Zweck haben wird, erfreulich ſeyn ſoll, der muß auf ihn gewartet (v. 28. i) oder die Hoffnung behauptet haben (10, 23.), er darf nicht von der Lehre, die Seligkeit predigt, abgefallen ſeyn (v. 26.). Paulus beſtätiget alſo (vergl. γαρ v. 26.) ſeine obige Ermahnung (v. 23.) nun auch durch Vorſtellung der Strafen, die auf ihre Vernachläßigung folgen würden. Es wäre nicht nur kläglich, wenn man jezt erſt, da alles zu unſerer Seligkeit vorbereitet iſt (v. 25. q), die Hoffnung derſelben aufgeben, und ihr alſo verluſtiget werden wollte; ſondern die Verachtung einer ſolchen nahen und groſſen Seligkeit würde überdieß empfindliche Strafen nach ſich ziehen. Vergl. 2, 2. f. 4, 11 — 13.

u) Bei δε (vergl. 9, 12. Anm. s) muß man aus 10, 26. απολειπεται wiederholen.

x) Zu welchem (9, 27.) Chriſtus kommen wird, nicht

Eifer eines die Widerwärtigen verzehrenden Feuers y).
28. Verwirft z) jemand das mosaische Gesez, so muß er auf zweener

---

(v. 28.) — um wieder (10, 26. t) Sündopfer zu werden. So erfreulich die Erwartung (9, 28.) dieser Zeit (10, 25. q) des Gerichts für diejenige ist, welche die Hoffnung des Christenthums annehmen und behaupten (v. 23.): so fürchterlich ist sie für diejenige, die sie wieder aufgeben (v. 26.).

y) d. i. (12, 29.) Gottes, welcher 5 Mos. 4, 24. als ein verzehrendes Feuer und als ζηλωτης beschrieben wird. Um die Furchtbarkeit der Strafe (Ebr. 10, 29.) recht fühlbar zu machen, welche die Feinde (οι υπεναντιοι) Christi (v. 29. 13.) zur Zeit des Gerichts (Anm. x) zu gewarten haben, erinnert der Apostel daran (vergl. v. 30. f.), wer derjenige ist, dessen (vergl. Ps 1, 13.) Eifer oder Ernst die Feinde Jesu erfahren werden (Joh. 8, 50.). Es ist eben derjenige, der sich bei Bekanntmachung des mosaischen Gesezes als ein verzehrendes Feuer geoffenbaret hat (5 Mos. 5, 24. 25. 2 Mos. 19, 18. Ebr. 12, 18. 2 Mos. 24, 17.), vor welchem kein Uebertretter des damals gegebenen Gesezes (Ebr. 10, 28.) werde bestehen oder ungestraft bleiben können (5 Mos. 4, 23. f. 5, 26. 2 B. 20, 20.), der also über dem, was er durch den Sohn (Ebr. 10, 29. c) bekannt gemacht hat, noch viel mehr mit der furchtbarsten Strenge halten wird. Christi Feinde sehen dem Eifer Gottes entgegen, welcher auch jezt noch einem verzehrenden Feuer gleicht (12, 29.). Unten (10, 31.) wird der bildliche Ausdruk durch bestrafende Allmacht erklärt. Vergl. 5 Mos. 5, 22. (το πυρ το μεγα τουτο) mit v. 23. (θεω ζωντος).

z) Da der Apostel 5 Mos. 17. vor Augen hat (vergl. v. 6.),

zweener oder dreier Zeugen Aussage a) ohne Gnade ster-
ben. Wie viel schlimmer glaubt ihr nun, daß die Stra- 29.
fe desjenigen ausfallen müsse b), der den Sohn Got-
tes c) verächtlich behandelt d), und das Bundesblut,
wodurch er versöhnt ist, für unrein achtet e), und den
Geist,

---

so ist wol nicht zu zweifeln, daß er eigentliche Verwer-
fung (ἀθετῆσαι) des mosaischen Gesezes oder Abfall
von diesem Bunde, z. B. durch (v. 2. f. 4, 23.) Ab-
götterey, versteht. Vergl. Ebr. 10, 30. i).

a) Wörtlich: „nachdem zween oder drey Zeugen die Ver-
werfung des Gesezes bezeugt haben.“ (9, 17. r).

b) Eben so gebraucht Philo (L. II. leg. alleg. p. 80.)
δίκης ἀξιωθῆναι für: gestraft werden, wenn er schreibt,
„nicht nur sonst, sondern auch da halte Gott das Uebel
zurük, wo jemand sich verfehlt habe, wo es also auch
recht, verhältnismässig (ἄξιον) wäre, daß er mit Stra-
fe belegt würde.“

c) welcher ein so viel grösserer (3. 5. f. 3) Gesandter
Gottes ist als Moses, von dessen Gesezе man doch nicht
ungestraft abfallen durfte (10, 28.). Vergl. 3, 1. f.).
v. z. n). v. 7. e). 4, 1. z).

d) Vergl. 6, 6. t). Wer von dem Christenthum zum Ju-
denthum zurüktrat (10, 26.), der würdigte den Sohn
Gottes nicht nur dadurch herab, daß er ihm einen viel
geringeren (Anm. c) Gesandten Gottes vorzog, sondern
er konnte ihn gar nicht einmal für einen Gesandten Got-
tes erkennen. Er mußte mit den übrigen Juden, zu
welchen er sich wiederum hielte, den Sohn Gottes für
einen Verführer des Volks erklären.

e) Der abtrünnige Christ mußte mit den Juden den höhe-

Geist, welcher der Urheber f) der Gnadengaben g) ist,
30. beschimpfet? Denn wir kennen den h), der den Ausspruch gethan hat: „mir gebührt die Bestrafung, ich will vergelten, spricht der HErr i)“, und weiter

---

ren Zwek (v. 1. 5 — 10.) der levitischen Opfer verkennen. Er konnte demnach blos die im mosaischen Gesezе vorgeschriebenen (v. 8.) Opfer der Thiere, die im Tempel dargebracht werden mußten, für rechtmässig erkennen, und mußte hingegen das, nicht nach jener Vorschrift eingerichtete, Opfer Christi für gesezwidrig und verwerflich ansehen. Er konnte das Blut Christi nicht als (vergl. 9, 12. 14. 10, 19. 22.) Versöhnungsblut, sondern er mußte diesen Tod, wodurch wir versöhnt (vergl. 2, 11. 2) sind, mit den feindseligen Juden als den verabscheuungswürdigen Tod eines Missethäters betrachten (6, 6. 9). Allein eben dieses Blut, wodurch wir das wichtige Gut des neuen Bundes — unsere Versöhnung — erlangt haben (9, 15. b), drohet zugleich den Uebertrettern (10, 26.) dieses Bundes die schwersten Strafen (9, 20. f).

f) Vergl. 9, 11. m). und 1 Kor. 12, 4. 7 — 11. Ebr. 2, 4. 2.).

g) Vergl. Eph. 4, 7. mit v. 8. und s. noch Ebr. 6, 6. 9).

h) Wir kennen die Eigenschaften, die Allmacht und Kraft (v. 31.) dessen, der vergeltender Richter ist, der also auch jene (10, 29.) Strafe üben wird. Da es nun Strafe des Allmächtigen ist, so muß sie um so furchtbarer seyn (v. 27. vergl. 31.). Ein dem unsern ähnlicher Ausdruk kömmt unten (12, 3. t) vor. Vergl. auch 2 Tim. 1, 12. 3, 14.

i) Gott erkläret es 5 Mos. 32, 35. für seine — des All-

ter k): „der HErr wird sich seines Volks annehmen l).“
Schröklich ist, in des allmächtigen Gottes Strafe m) 31.
fallen.

---

mächtigen (v. 37—39.) — Sache, sein von ihm und seinem Gesez abtrünniges, abgöttisches (v. 15—21. 37. f. vergl. Ebr. 10, 28. z) Volk zu bestrafen (5 Mos. 32, 22. ff.) Die Heiden, denen er es Preis gibt (v. 30.), sollen ja nicht denken dürfen (v. 27.), sie seien so übermächtig gewesen, und Gott habe es nicht gethan. Noch vielmehr (Ebr. 10, 29. 2, 1—3.) wird also diese furchtbare Allmacht die Uebertretter (10, 26.) des neuen — nicht durch Mosen, sondern durch den Sohn (v. 29. c) gestifteten — Bundes (v. 29. e) bestrafen.

k) s. 2, 13. d).

l) „Wenn Gott sich seines abtrünnigen (Anm. 1) Volks am Ende (5 Mos. 32, 36.) doch immer wieder gegen ihre Feinde (v. 40—43.) angenommen (v. 36. vergl. Ps. 135, 14. 54, 3.) und es für seine Ehre nachtheilig geachtet hat (5 Mos. 32. 26. f.), diß nicht zu thun: wie vielmehr würde er sich seines, ihm noch viel werthern (Ebr. 3, 3.) und ihm getreuen, Volks — der Christen — gegen euch annehmen, wann ihr sie verlassen (10, 25.) und zu ihren Feinden und Verfolgern (v. 33. f. Gal. 3, 4. 4, 29. 1 Thess. 2, 14. ff.), welche eben damit (Ebr. 3, 6. 10, 21. Apg. 26, 9. 14.) Feinde seines geliebten Sohnes sind (Ebr. 10, 27. 29.), zurükfallen (v. 26.) wolltet?“ Vergl. 2 Thess. 1, 5. ff.

m) Gottes Hände bezeichnen seine Gewalt. Ob diese schüzend, errettend und wohlthuend (Joh. 10, 28. f. Ps. 31, 6. Luc. 23, 46.) oder, wie an unserer Stelle, strafend und wehethuend ist (5 Mos. 32, 39. 2 Sam. 24,

32. fallen. Gedenket ferner n) an die vorigen Zeiten, da ihr

14 Sir. 84 1.), muß der Zusammenhang bestimmen. Ueber das Wort κύριος, welches ebenfalls strafende und seegnende, Allmacht bedeuten kan, vergl. Ebr. 3, 12. a). 12, 22 Anm. a).

n) s. 1, 13. g). Einen neuen Grund (vergl. 10, 36. t), warum die Hebräer beim Bekenntniß ihrer christlichen Hoffnung bleiben sollten (v. 23.), findet der Apostel darin, daß sie in dieser Hoffnung (v. 34.) schon so vieles gethan und gelitten haben (v. 32—34.), und also aus Erfahrung wissen, daß es möglich sey, auch unter Schwierigkeiten dabei zu bleiben. Daneben würde es äusserst traurig seyn, bereits so vieles um der christlichen Hoffnung willen gethan und gelitten zu haben, und die Belohnung derselben (v. 35.) am Ende doch nicht zu erlangen (v. 26—31.). Denn es sey nicht genug, einmal geglaubt und gehofft zu haben, und hernach die Hoffnung aufzugeben (v. 35.). Gott verlange einen ausharrenden Glauben (v. 36—39.), wenn man die versprochene Seligkeit wirklich erhalten solle. Eben diese Vorstellung, wie betrübt es wäre, wenn so vieles Leiden umsonst überstanden seyn sollte, finden wir auch Gal. 3, 4. Denn daß die Galatische Christen von den Juden zu leiden gehabt haben, ist nicht nur aus unserer Stelle, sondern auch aus dem Brief an die Galater selbst (4, 29. 6, 12.) gewis, und überhaupt dem Verhalten der Juden gegen die Christen aller Orten (Apg. 13, 45. ff. 14, 2—5. 19. 1 Thess. 2, 14. ff.) gemäß. Wir haben also keine Ursache, den, im N. T. durchaus üblichen, Begriff von φωτίζω zu verlassen, und eine andere, bei auswärtigen Schriftstellern freilich nicht ungewöhnliche, Bedeutung anzunehmen. Das folgende ἐγὼ καὶ (Gal. 3, 4.) steht wenigstens der behaupteten Erklärung

ihr euch, nach erlangter Kenntnis vom Chriſtenthum o), dem vielen Leiden, womit ihr kämpfen mußtet p), nicht entzogen habt, indem ihr bald ſelbſt durch Beſchimpfun- 33.
gen und Bedrückungen zur Schau ausgeſtellt wurdet q); bald aber denen, die ſich eben ſo verhielten r), zu Hülfe

---

nicht (vergl. Rypke S. 278.) entgegen. Denn der Apoſtel konnte allerdings hinzuſezen: „wenn es nur dabei bleibt, daß ihr umſonſt und ohne Nuzen gelitten habt.“ Wenigſtens droht er eben in unſerer Stelle denen, die nach vielem überſtandenen Leiden (Ebr. 10, 32—34.) abgefallen, nicht nur Verluſt der Belohnung, die ſie bei anhaltender Standhaftigkeit zu hoffen gehabt hätten (v. 35. f.), ſondern auch Strafen Gottes (v. 38. f. 27—31.), freilich nicht um des vorigen Leidens, ſondern um des Abfalls willen, der eben dadurch um ſo ſträflicher wird, wenn man ſchon unter ähnlichen Verfolgungen bewieſen hat (v. 32—34.), daß man auch unter den ſpäteren gar wohl hätte aushalten können.

o) Vergl. v. 26. und 6, 4. g).

p) Der uneigentliche Ausdruk αθλησις (vergl. Phil. 1, 30.) wird durch den genitivus appoſitionis: παθημασιν erklärt. Vergl. Ebr 6, 1. x). 11, 38. a). Eph. 6, 14. 16. 1 Theſſ. 5, 8. und Diſſ. de ſenſu vocis πληρωμα not. 68. p. 30.

q) Es waren öffentliche (vergl. *Raphelii* Annott. ex Polyb. bei unſerer Stelle, und Rypke bei 1 Kor. 4, 9. S. 196.) Beſchimpfungen und Bedrükungen, wodurch die Augen anderer auf die Chriſten geheftet wurden, und zwar nicht zu ihrem Vortheil. Man hielt ſie wegen dieſer Behandlung für elende, verächtliche Leute,

r) eben ſolchen Trübſalen (Anm. q) ſich nicht entzogen,

34. ſe kamet s). Denn ihr hattet mit den Gefangenen t) Mitlei-

den nemlichen Kampf geduldig aushielten v. 32. Vergl. den Kypke.

s) Wörtlich: „ihr waret ihre Genoſſen (Luc. 5, 10. vergl. 7.)." Inwiefern ſie es waren, erklärt der folgende Vers. Sie betrachteten nemlich (vergl. auch Ebr. 6, 10.) ſich ſelbſt als leidend, indem andere litten, (10, 34. Röm. 12, 13. 15.) und ſie ſahen die Leidenden als Theilhaber an ihrem Vermögen an, ουκ ιδια ενομισαν τα υπαρχοντα (Ebr. 10, 34.), αλλα ΚΟΙΝΑ των εν πειρασις. Vergl. den Philo bei Herrn D. Carpzov S. 647. f. und Apg. 2, 44.

t) Der Sinn iſt eben derſelbige, man mag (für δεσμοις μου) δεσμοις oder das Abſtractum (vergl. Obſſ. gr. p. 17. n. k.) δεσμοις leſen. (ſ. Herrn D. Nöſſelts Opuſc. Faſc. I. Diſs. X. §. x.) Die Gefangene waren ohne Zweifel diejenige, welche ſich eben ſo betrugen, wie die Hebräer (v. 33. f.), alſo nicht die Hebräer ſelbſt, ſondern Chriſten in einer andern Gegend, wahrſcheinlich in Judäa, wo es längſt gewöhnlich war, Chriſten ins Gefängniß zu werfen (Apg. 8, 3. 9, 2. 26, 10.) Wenigſtens vergleicht der Apoſtel auch ſonſt das Leiden auswärtiger Chriſten mit dem Leiden der Chriſten in Judäa (1 Theſſ. 2, 14.), wie er nach unſrer Vorausſetzung Ebr. 10, 33. thut; und es iſt gewis, daß ſpäterhin, bei dem dritten Beſuche des Apoſtels in Galatien (Apg. 18, 23.) vor ſeiner Ankunft zu Epheſus (K. 19. vergl. 1 Kor. 16, 8.), die Galatiſche Chriſten ſowol (v. 1.) als andere (v. 1. ff. 2 Kor. 8. f.) von dem Apoſtel vornehmlich (Röm. 15, 27.) zur Unterſtützung der Gemeinden in Judäa ſind aufgefordert worden. Aber auch ſchon bei ſeinem zweiten Beſuch in Galatien (Apg. 16, 6.) hatte er die, auf jener berühmten Reiſe nach Jeruſalem (K. 15. Gal. 2, 1. ff.) übernommene

Mitleiden und lieſſet euch den Verluſt u) eurer Güter

gern

(v. 10.), Verpflichtung auf ſich, für die arme Chriſten in Judäa zu ſorgen, und er konnte ſich gegen die Galater darauf berufen (v. 10.), daß er ſich dieſes Geſchäft eifrig angelegen ſeyn laſſe. Ohne Zweifel hatte ers alſo auch damals ſchon in Galatien betrieben, und es mögen demnach die Chriſten in Judäa, welche ſonſt öfters ſchlechthin οἱ ἅγιοι heiſſen (2 Kor. 8, 4. 9, 1. 12. 1 Kor. 16, 1. vergl. v. 3. Röm. 15, 25 — 31.), auch in unſerem Briefe vornehmlich zu verſtehen ſeyn, wenn Ebr. 6, 10. von Liebeswerken die Rede iſt, welche die Hebräer (oder Galater) den Chriſten (τοῖς ἁγίοις) erwieſen haben. Freilich hatten ſie auch in Galatien ſelbſt Gelegenheit, armen Chriſten, beſonders den Flüchtlingen (13, 2.), Gutes zu thun; aber auch jezt noch, da Paulus die vormalige Freigebigkeit der Galater gegen die Gemeinden in Judäa rühmt 6, 10. 10, 33. f.), war es ihm immer beſonders um die gefangene und gedrükte Chriſten in Judäa (v. 33. f.) zu thun (13, 3.), wie denn ſchon oben bemerkt iſt, daß er bei ſeinem dritten Beſuch in Galatien (v. 19. 23. Apg. 18, 23.) eine gewiſſe Verordnung in dieſer Abſicht gemacht habe (1 Kor. 16, 1). Der Lobſpruch (Ebr. 6, 10.), daß die Hebräer ihre vorige Freigebigkeit noch immer fortſezen (διακονήσαντες), war demnach zugleich Ermuntrung (10, 39. n), den bedürftigen Chriſten (13, 16. Gal. 6, 10.) theils in Galatien ſelbſt (v. 6. Ebr. 13, 2.), theils aber auch durch Beiſteuren für Judäa (v. 3.) noch fernerhin zu Hülfe zu kommen.

u) Die gefangenen Chriſten in Judäa oder vielmehr ihre Unterdrüker beraubten gleichſam (vergl. 2 Kor. 11, 8.) die Hebräer der, auf jene Dürftige verwandten (Anm. s), Güter. Die mitleidigen Hebräer verloren (Sir. 29, 10.)

gern gefallen x), weil ihr einen für euch beſſern y)
35. und bleibenden Reichthum im Himmel kanntet. Wer-
fet alſo euer Vertrauen z), worauf eine groſſe Beloh-
36. nung ſteht, nicht weg. Denn a) Geduld müßt ihr
haben,

---

das Ihrige um der armen Mitchriſten willen. Wenn ſich Geizige (vergl. Ebr. 13, 5.) durch das eigene Leiden der Chriſten in Galatien (Anm. q) berechtigt geglaubt hätten, das Ihrige, das ſie bei weiterem Fortgang (12, 4.) der Verfolgungen leicht ſelbſt auf ihrer Flucht oder zu Abwendungen der Gefahr könnten nöthig haben, für ſich ſelbſt zu behalten: ſo machte hingegen die frohe Ausſicht auf eine himmliſche Belohnung den Hebräern Muth, ihres Ueberfluſſes ſich berauben und für ihr künftiges Auskommen Gott ſorgen zu laſſen (13, 5. f.)

x) Das hebr. רצה wird von den 70. öfters durch προσδεχεσθαι, zuweilen (ſ. 12, 6.) auch durch παραδεχεσθαι überſezt (vergl. Herrn Prof. Fiſchers im J. 1779. zuſammengedrukte 5. Proluſionen S. 7. ff.). Daher iſt μη δυνασθαι προσδεξασθαι τι ſo viel als keine Luſt zu etwas haben können; Ekel daran haben Job. 33, 20.

y) Ich habe εαυτοις nach Herrn D. Morus auf κρειττονα bezogen. Man kan es aber auch mit εχειν verbinden. Vergl. den ſel. Bengel und Obſſ. gr. p. 448. f.

z) Es iſt von dem Vertrauen (3, 6.), daß wir einen Reichthum im Himmel haben (10, 34.), und Jeſu in den Himmel nachfolgen dürfen (v. 19. x). 20. d), die Rede.

a) „Das bisherige (v. 34.) Vertrauen würde euch den wirklichen Beſiz des Verſprochenen noch nicht verſchaffen, wenn ihr euer Vertrauen itzt wegwerfen, oder aufgeben

haben, um den Willen Gottes so zu thun b), daß ihr das Verſprochene c) erhaltet. Es fehlt nem. 37.
lich d) gar nimmer viel, daß e) der, der kommen--
ſoll

---

wolltet (v. 35.). Denn Gott fordert (Anm. b) von denen, die das Verſprochene erhalten wollen, Geduld, oder (vergl. ὑπομονὴν Hab. 2, 3.) ſie müſſen auf die Erfüllung ſeiner Verheiſſungen auch warten können, wenn ſie verzieht (v. 3.); ſie müſſen die Hoffnung darum nicht gleich aufgeben." So bezeichnet ὑπομονὴ Pſ. 9, 19. 62, 6. eine geduldige, ausharrende Hoffnung.

b) Daß geduldige Erwartung des Verſprochenen eine göttliche Forderung ſey, hat der Apoſtel ſchon oben behauptet, und an dem Beiſpiel der Iſraeliten gezeigt, daß Gottes Zuſagen nur alsdenn an uns erfüllt werden, wenn wir dem Verſprechen Gottes glauben (3, 18 — 4, 3. 11), und zwar ſtandhaft glauben (3, 6. 14.), ohne unſer Vertrauen wegzuwerfen, oder Unglauben bei uns allmählich aufkommen zu laſſen (v. 12. f. 14. k). Es wird aber dieſe Wahrheit nun (10, 38. 11, 2.) noch weiter beſtätiget. Vergl. 11, 1. q).

c) Eben jenen himmliſchen Reichthum (v. 34.), den die Hebräer auf Gottes Verheiſſung (v. 23. l.) gehofft hatten (v. 34.) und fernerhin hoffen ſollten (v. 35. z).

d) Das γὰρ muß nicht auf den erſten Theil (v. 37.) des apoſtoliſchen Ausſpruchs eingeſchränkt, ſondern auf das Ganze (v. 37. f.), vornemlich aber auf den Nachſaz v. 38. bezogen werden, welcher eigentlich erweiſt, was zu erweiſen iſt, daß geduldiges Warten erfordert werde (v. 36.), wenn man verheiſſene Glükſeligkeit erlangen wolle.

e) Der Apoſtel erinnert v. 37. an das Obige (v. 25. q), welches allerdings ſeine Richtigkeit habe; er ſezt aber v. 38. hinzu, deſſen ungeachtet müſſe man eben in Ge-

soll f), sich ohne weiteren g) Verzug einfindet; aber

---

duld erwarten, bis die bereits erworbene und in der wirklichen Herrschaft Christi hinlänglich begründete Glückseligkeit vollends sichtbar werde. Ueber den Ausdruk ετι μικρον, welcher durch das beigefügte οσον οσον verstärkt wird, daß er so viel gilt als ετι ολιγιστον (s. Kr. Schmid bei Marc. 5, 19. S. 412. und Herrn D. Carpzov S. 491. f.), vergl. 2 Mos. 17, 4. und מעט כמעט 1 Mos. 26, 10. Spr. 5, 14. Ps. 73, 2.

f) Der 37ste Vers ist des Apostels Ausspruch, kein Beweis aus Habakuk, bei welchem sich weder von dem ετι μικρον οσον οσον noch von dem ο ερχομενος etwas findet. Von der Weissagung (חזון), nicht von einer Person sagt Habakuk, daß sie ohne weiteren Verzug eintreffen werde. Weil aber der Apostel die Stelle Hab. 2, 4. die er so gleich v. 38. anführen wird, im Sinn hatte, so gebraucht er zum Ausdruk seines eigenen Gedankens die in der griechischen Uebersezung Hab. 2, 3. vorkommende Worte: ου γαρ ερχομενος ηξει και ου μη χρονιση, wie er auch schon oben (v. 36. a) auf das υπομενειν in derselbigen Stelle angespielt hat. S. Diss. de sensu histor. §. XXIV. Wer übrigens derjenige sey, der da kommen soll (ο ερχομενος, vergl. Matth. 11, 3. Obss. p. 134. f.), und was für eine Zukunft Christi gemeint sei, bestimmt der Zusammenhang. Es ist von derjenigen Zukunft die Rede, wobei (Ebr. 9, 28.) alle, die ihr Vertrauen (10, 35. z) nicht weggeworfen, sondern Christum nach dem Willen Gottes (v. 36.) geduldig erwartet haben (9, 28.), die versprochene (10, 36. c) himmlische (v. 34.) Seligkeit (9, 28.) von ihm, als (12, 2. p) dem Vergelter (μισθαποδοτης 10, 35.) erhalten werden.

g) Da so wol Paulus als Habakuk geduldiges Warten

aber nur h) derjenige, welcher durch Glauben Gott gefällig ist i), wird glükselig seyn; hingegen sagt Gott k): 38.

„wenn

bei dem Verzug der Erfüllung gewisser Verheissungen empfehlen (v. 36. a): so kann der Sinn nicht seyn, Christus solle nach Abfassung des Briefs an die Hebräer sogleich und unverzüglich kommen; sondern die Meinung ist, wenn man auch eine Zeitlang warten müsse, so werde er darum doch nicht ausbleiben, wie der Mistrauische (v. 38), der seine Hoffnung wegwarf (v. 35.), besorgte, die Zukunft Christi, wozu die wichtigste Vorbereitungen bereits gemacht seien (v. 37. e), werde gewiß zur rechten Zeit ohne weiteren Verzug vor sich gehen, wie die Erfüllung der Weissagung, wovon Habakuk 2, 3. spricht, verziehen konnte, erwartet seyn wollte, und endlich doch ohne weiteren Verzug eintreffen mußte.

h) Vergl. 8, 4. a). 11, 13. t).

i) Ἐκ πίστεως muß nach dem Sprachgebrauch des Apostels mit δικαιος verbunden werden (Diss. de sensu vocis δικαιος p. 30. 22. not. 68.); und δικαιον εκ πίστεως εἶναι ist so viel, als: „wegen des Glaubens an die göttliche Verheissung, um seines Vertrauens willen, als rechtschaffen, (als einer, der den Willen Gottes gethan hat v. 36. b), angesehen werden (s. die angef. Diss. §. XV. Anm. 79. 80. §. XXVI. S. 48.), oder (vergl. den Gegensaz Anm. m) Gott gefällig seyn.“ Vergl. 11, 7. x) und über den Zwek des Todes Jesu §. 19.

k) Das folgende καὶ zeigt, daß hier Paulus nimmer (vergl. v. 37. f.) selbst spricht, sondern ein Ausspruch Gottes angeführt wird. Man muß also bei καὶ (vergl.

„wenn jemand mißtrauiſch iſt l), ſo gefällt er
39. mir nicht m). „ Wir aber ſind n) nicht mißtrauiſch

4, 5. k) 11, 39. b) verſtehen: φησι θεος (3, 9. n). Uebrigens iſt es gleichgültig, ob man den göttlichen Ausſpruch als einen, dem Apoſtel ſelbſt aufgetragenen (vergl. 2 Kor. 6, 18.), göttlichen Ausſpruch oder als eine Erklärung durch Habakuk und folglich als eine eigentliche Anführung der Stelle 2, 4. betrachtet.

l) Zu υποστελληται muß man das participium conjugatum. (Obſſ. p. 412. f.) hinzudenken: „wenn man (1, 7. x) ſich fürchtet (ſ. die angef. Diſſ. S. 30 und Rypke S. 401.), daß nemlich die Verheiſſung, deren Erfüllung verzieht (10, 37. g), gar nicht in Erfüllung gehen werde, wenn man ſein Vertrauen (πιστις, der die υποστολη entgegen ſteht v 38. f.) wegwirft (v. 35), oder gegen das Verſprechen ungläubig, mißtrauiſch wird.„ Einen Ungläubigen bezeichnet auch das hebr. עפלה (ſ. Herrn Ritter Michaelis Anm. 262. S. 292), welches zwar eigentlich ein abſtractum iſt, das aber von Habakuk für das concretum geſezt, und deswegen auch als ein Maſculinum behandelt wird: „ſiehe, des Ungläubigen Seele iſt nicht glüklich durch ihn (ſeine Schuld); er macht ſich ſelbſt unglüklich.„ S. die angef. Diſſ. Anm. 78.

m) Paulus behält die gewöhnliche griechiſche Ueberſezung bei, weil das conſequens, das im hebr. Text ſteht (Anm. l), oder das Unglük (απωλεια, wie der Apoſtel v. 39. ſelbſt überſezt), in dem antecedens, das die 70. ausdrüken, deutlich genug enthalten iſt.

n) „Ihr (2, 3. u) gehört, wie ich hoffen will (vergl. 6, 9.), noch nicht unter die Mistrauiſche, und alſo (Anm. m) unter die Unglükliche, welche die verſprochene Seligkeit nicht erhalten (10, 36.)„

trauiſch o) — dieß würde zu unſerm Verderben gereichen —; ſondern gläubig, zu unſerer Glükſeligkeit p). Denn q) XI.

durch

o) Bei υποστολης und πιστεως iſt, wie bei της αναστασεως Röm. 6, 5. vergl. Luc. 20, 36. ek. 1 Theſſ. V. 8. Vergl. mit v. 5. υιοι zu verſtehen. Vergl. Schleuners Spicil II. poſt Bielium p. 177.

p) Wörtlich: „zur Erhaltung des Lebens (ſ. Kypke S. 403. und Michaelis Anm. 264.), d. i. damit wir die Glükſeligkeit (ζωην), welche nach v. 38. auf das Vertrauen geſezt iſt (v. 35), nicht verlieren.„ Wie hier die Erhaltung oder Behauptung unſerer Glükſelig. keit, die wir mit dem Glauben zugleich wegwerfen würden (v. 35. f.), mit der Erhaltung des Lebens verglichen wird; ſo iſt oben (4, 11. 12.) der Verluſt dieſer Glükſeligkeit oder die Strafe des Unglaubens unter dem Bilde des Verluſts des Lebens beſchrieben.

q) Daß die Alte den Ruhm, welchen ſie unter den Iſrae. liten hatten, durch ihren Glauben erlangt haben (v. 2.), iſt kein Beweis für die v. 1. enthaltene Beſchreibung des Glaubens, ſondern nach dieſer Beſchreibung findet man die Kennzeichen des Glaubens an jenen berühmten Perſonen; aus dem angegebenen Begriff des Glaubens erkennt man, daß ihre gerühmte Handlungen aus Glauben gefloſſen ſeyen. Hingegen ſind die Beiſpiele der Alten ein Beweis, daß diejenige, welche ſich für ihre Perſonen den Beifall Gottes und eine ewige Seligkeit verſprechen durften (v. 5. f. 16. 25. f. 35. 38. 40.), oder doch eine beſondere Wohlthat, z. B. Rettung ihres zeitlichen Lebens oder der Ihrigen (περιποιησιν ψυχης in dieſem Verſtande, vergl. Anm. p), merkwürdige Siege, u. ſ. w. erhielten (v. 29 — 31. 33. 34.), daß dieſe berühmt gewordene Leute eine glaubige Geſinnung haben, oder doch in gewiſſen beſondern Fällen aus Glauben handeln, oft ihr Vertrauen durch langwierige Schwierigkei-

durch Glauben (Glaube aber iſt geduldige Erwartung r) deſſen, was man zu hoffen hat s), und

Ueber-

---

ten durchbehaupten, das Wohlgefallen Gottes und den Ruhm des Glaubens (v. 2. 39.) durch langes Warten (v. 13. 39.) erhalten mußten. Es iſt alſo durch viele Erfahrungen beſtätigt, was der Apoſtel 10, 38. f. behauptet hat, daß Gott überhaupt von denen, die ihm wohlgefallen und glükſelig werden wollen, Glauben fordere. Die Hebräer mußten alſo auch, wenn ſie die beſondere Verheiſſung einer himmliſchen (v. 34.) Seligkeit bei der Zukunft Chriſti (v. 37.) an ſich erfüllt ſehen wollten (v. 36.), ihren Glauben an dieſe Verheiſſung nicht aufgeben (v. 35. f.), ſie mußten die Hoffnung und den Wunſch des Apoſtels v. 39. n) erfüllen, ſie mußten den 11, 2. ff. vorgelegten Beiſpielen des Glaubens auch in ihrem Theil, und in Rükſicht auf die ihnen gegebene Verheiſſung (10, 36. c) nachfolgen (12, 1.). Der Apoſtel unterſtüzt ſeine obige (10, 23.), nur erſt (v. 39.) wiederholte, Ermahnung zu ſtandhafter Behauptung der chriſtlichen Hoffnung nun wiederum (vergl. v. 32. n) mit einem neuen Grunde, den er ſchon oben (6, 13. l) berührt hat, jezt aber weitläuftiger (11, 2—12, 1.) ausführt. Wenn ſich demnach γαρ 11, 2. auf den Schluß des 10ten Kapitels, nicht aber auf 11, 1. bezieht (vergl. 9, 18. t), ſo muß die, 11, 1. vorkommende, Erklärung von πιστις (10, 38. f.) in eine Parentheſe eingeſchloſſen werden. Vergl. den ſel. Struenſee. Eben ſo bezieht ſich γαρ Apg. 1, 20. auf v. 16. f. nicht auf das, v. 18. f. per parentheſin geſagte.

r) S. 3, 14. n).

s) Wörtlich: „was gehofft werden ſoll.“ Vergl. oben (2, 5. d) την οικουμενην (2 Moſ. 15, 35.), „das Land, das bewohnt werden ſollte,“ und Ebr. 10, 14. n). Jak. 3, 6. Anm. 106.

Ueberzeugung t) von Dingen, welche man nicht sieht u) —) durch

t) Bei den Griechen ist ἔλεγχος die Bemühung, einen andern seines Verbrechens zu überführen, oder ihn überhaupt zu überzeugen, die Beweisführung, oder aber der Beweisgrund, wodurch der andere überzeugt werden soll. Paulus hingegen braucht das Wort von dem Gemüthszustande, da man überzeugt ist, wie ja auch das Wort πίστις neben der in griechischen Schriften gewöhnlicheren Bedeutung von Ueberzeugungs-Beweis- oder Versicherungs Grund, wie z. B. Gesetze, Zeugnisse, Eidschwüre sind, bei den Griechen selbst zuweilen, und im N. T. am gewöhnlichsten die Gewisheit, welche man von etwas hat, oder die Ueberzeugung, insofern sie eine Gemüthsbeschaffenheit ist (Röm. 14, 23.), anzeigt. So heisset z. B. σωφροσύνης πίστιν περὶ τινος ἔχειν (Demosthenes S. 300) „in Absicht auf jemand die Ueberzeugung haben, sich von jemand versichert halten, daß er σώφρων sei.„

u) Οὐ βλεπόμενα sind nicht blos ἀπιζόμενα, sondern auch künftige Begebenheiten, die man fürchtet v) 7. 28. 31.), wirkliche Dinge, die man aber nicht sieht (v. 27.), und vergangene Geschichten (v. 3.). Indeß ist freilich Gewisheit von dem, was man zu hoffen hat, unter der Ueberzeugung vom Unsichtbaren schon begriffen (Röm. 8, 24. f.). Paulus nennt aber die ausharrende Hoffnung besonders (Anm. r. s), weil es ihm bei den Hebräern eigentlich um diese Gattung des Glaubens zu thun ist, die eine versprochene (Ebr. 10, 36. 23.), zukünftige v 25. 37) Glükseligkeit im Himmel (v. 34.) standhaft (v. 35. f.) erwartet oder hoffet (v. 23.).

(Glauben) haben ſich die Alten x) y) erworben.

(Glaube z) gehört dazu, wenn wir erkennen ſollen a), daß die Welt b) durch Gottes Wort c) entſtan-

---

x) Οι πρεσβυτεροι ſteht für οι αρχαιοι. Auf ähnliche Art ſagt Aeſchines von dem Homer: ον εν τοις ΠΡΕΣΒΥΤΑΤΟΙΣ (antiquiſſimis, priſcis, nicht ſenibus) και σοφωτατους των ποιητων ειναι τατταμεν (Or. gr. Vol. III. p. 149. ed. *Reiskii.*).

y) Ein gutes Zeugniß oder Lob (v. 39. Apg. 6, 3. 10, 22. 16, 2. 22, 12. 3 Joh. 12. vergl. 1 Tim. 5, 10. 3, 7.).

z) Die Ueberzeugung, daß der unſichtbare (v. 27.) Gott Urheber der Welt ſei, und daß er ſie nicht aus was anderem gemacht habe, iſt (ελεγχος α βλεπομενων) Ueberzeugung von Thatſachen, die weder wir noch die Alten (v. 2.) geſehen haben.

a) Πιστει ſteht für (Diſſ. I. in ep. ad Col. not. 40.) εν πιστει oder (vergl. v. 2. mit v. 39. 4.) δια πιστεως, wie aus v. 33. und dem δι ης v. 7. δι αυτης v. 4. erhellt.

b) Das Weltall. Denn dieſes verſteht der Apoſtel unter αιωνες (1, 2. vergl. Kol. 1, 16.), nicht blos die Erde. Er ſieht folglich nicht auf die Beſchreibung der Ausbildung der Erde 1 Moſ. 1, 2. ff. ſondern gleich auf den Anfang der Bibel (v. 1.), aus welcher er nun (Ebr. 11, 4—35.) Beiſpiele des Glaubens der Alten v. 2.) anführen wollte. „Himmel und Erde (die Welt) iſt von Gott geſchaffen.„

c) Nicht nur das Licht (1 Moſ. 1, 3.) und was zur Ausbildung und bequemen Einrichtung unſerer Erde gehörte,

ſtanden ſ. v, ſo, daß das, was zum Vorſchein gekommen iſt, nicht wiederum d) aus etwas, das vorhanden gewe-
ſen wäre, e) entſprungen iſt. Abel brachte Gotte ein 4.
vorzüglicheres Opfer, als Kain, vermöge ſeines Glaubens,
durch

ſondern auch die Erde ſelbſt und andere (Pſ. 33, 6.) zum Weltall gehörige Dinge ſind durch Gottes Wort oder (v. 9.) Befehl hervorgebracht. Wenn es alſo 1 Moſ. 1, 1. heißt: „Gott ſchuf Himmel und Erde,„ ſo iſt dies ſo gemeint, ſie ſeyen deswegen da, weil Gott ihr Daſeyn befohlen oder gewollt hat. „Alle Dinge ſind wegen deines Wollens entſtanden„ heißt (Off. 4, 11.) mit Einem Worte: ἐκτίσθησαν, ſie ſind geſchaffen worden. Vergl. καὶ Ebr. 8, 2. n). ἦσαν, ſie waren wirklich oder vorhanden, ſteht dem οὐκ ἦσαν, ſie exiſtirten nicht, entgegen. Vergl. Herrn Prof. Löſner bey Röm. 4, 17. S. 250, f.

d) Gott ſchuf Himmel und Erde am Anfang (1 Moſ. 1, 1.). Da er die Welt ſchuf, wurde an dem Daſeyn deſſen, was nicht Gott iſt, erſt der Anfang gemacht. Die Welt war nicht ſchon vorher, unter einer andern Geſtalt, wirklich, ſondern die Schöpfung der Welt, oder der Befehl Gottes, daß ſie ſeyn ſollte, beſtimmt ihren Anfang, und endiget ihr Nicht-Seyn.

e) φαινόμενα iſt ſo viel als ὁρατὰ 2 Macc. 7, 28. Denn beim Entſtehen der Welt, da, wenn man auch eine ungebildete Materie vorausſetzen wollte, wenigſtens nichts auſſer Gott war, das ſehen oder erkennen konnte, muſte das φανερόω auf Gott bezogen werden. Wenn er alſo die Welt nicht ἐκ φαινομένων hervorgebracht hat, ſo hat er ſie nicht aus etwas, das ihm ſichtbar war, hervorgebracht. Aber auch das finſterſte Chaos war für ihn nicht dunkel oder

durch welchen f) er, da Gott Wohlgefallen an seinem Opfer bezeugte g)), das Lob eines Frommen erhielt h), und

unsichtbar (Ps. 139, 11. f.). Was für ihn nicht sichtbar ist, das ist gar nicht wirklich (Ebr. 4, 13.), es ist Nichts. Er hat folglich nach dem Apostel die Welt nicht aus Etwas entstehen lassen. Ausser ihm war nichts, woraus er eine Welt hätte machen können. Was etwas ist, wurde es erst auf sein Wort, durch sein Wollen (Anm. c).

f) Daß die fromme Gesinnung, mit welcher Abel sein Opfer brachte und wegen welcher auch sein Opfer Gottes Beifall erhielt (Anm. h), Glauben voraussezе, wird der Apostel im 6ten Verse beweisen, der sich eben so wol auf Abel als auf Enoch beziehet.

g) 1 Mos. 4, 4. Uebrigens hat μαρτυρειν hier eben die Emphasin wie Ebr. 11, 2. y). Gott gab dem Abel wegen seines Opfers ein gutes Zeugnis, er gab ihm seinen Beifall zu erkennen.

h) Was an sich schon glaublich genug ist, daß die bessere Gemüthsbeschaffenheit (1 Joh. 3, 12.) Abels seinem Opfer den Beifall Gottes (Anm. g), und den Vorzug vor dem Opfer seines Bruders erworben habe; das bestätiget auch die göttliche Anrede an Kain 1 Mos. 4, 7. „Wenn du recht handeln wirst, so wird Aufrichtung deines niedergeschlagenen Angesichts (v. 6.) erfolgen, du wirst, wenn du wiederum ein Opfer bringst, nimmer (v. 5.) niedergeschlagen und unwillig seyn dürfen. Dein Opfer wird dem Opfer Abels nimmer nachgesezt werden; du wirst dich also nimmer vor ihm schämen und über ihn zürnen dürfen. Wenn du aber auch in Zukunft nicht recht thun wirst, so wird dich die Sünde רבץ wird hier wie das masculinum ארב, und eben so Mal. 2, 6.

und noch nach ſeinem Tode i) redete er k) vermöge ſeines Glau-

---

עלה, wie das maſc. עי conſtruirt, vergl. Obſſ. p. 375.) die Sünde alſo wird dich noch weiter beſchämen und in gröſſeres Unglück ſtürzen. Sie lauert auf dich, und verlangt, daß du ihr zu Willen werdeſt (ſ. Herrn Ritter Michaelis bei 1 Moſ. 4, 5. f. und vergl. Jak. 1, 14. f.), aber herrſche über ſie. Mäßige deinen Zorn (1 Moſ. 4, 5. f.), und willige nicht in den Mord deines Bruders (v. 8.) ein, wozu dich die Sünde reizt, auf den du bereits umgehest.“ Offenbar erklärt Gott Kains Unrechtthun für die Urſache, warum ſein Opfer nicht gefallen habe, und folglich Abels Recht thun (הישיב, δικαιοσυνη) für den Grund, warum ſein Opfer Beifall erhalten habe.

i) Wenn gleich dieſer δικαιος (Anm. h) ὁ πιστος (Anm. f) frühzeitig, noch dazu gewaltſamer Weiſe ſterben mußte, ſo war er doch ſo wenig als Enoch (v. 5. m) unglücklich (Anm. k). Es gilt auch von ihm: ζησεται (10, 38.), πιστεως ψυχης εις περιποιησιν (v. 39.).

k) Nach 12, 24. läſſet ſich kaum zweifeln, daß ſich unſer λαλει auf 1 Moſ. 4, 10. beziehe. Es kan alſo nicht wohl die allerdings erweisliche (vergl. *Valckenarii* Spec. Adnott. critt. in loca quædam LL. SS. N. T. p. 327. f.), allein Ebr. 12, 24. nicht anwendbare Bedeutung haben, daß Abel nach ſeinem Tod noch unſer Lehrer ſey. Indeſſen ſtellt Paulus an beiden Orten nicht das Blut Abels, ſondern den Abel ſelbſt als redend vor, und giebt damit die Folge zu erkennen, welche man aus der Nachricht Moſis herleiten ſoll. Gott bezeigte ſich nicht nur beim Leben Abels, da er ihm opferte, als ſeinen Freund (Anm. g). Auch nach ſeinem Tode iſt er Gott nicht gleichgültig. Er fragt nach ihm. Er iſt gleichſam ſelbſt

5. Glaubens l). Des Glaubens wegen wurde Enoch von der Erde weggenommen, um auf ewig selig zu seyn m). Denn n) „er war nicht mehr auf Erden, weil ihn Gott zu

---

sein Bluträcher (1 Mos. 4, 11. f.), sein nächster Freund. Und der Freund des Allmächtigen sollte ein Nichts geworden seyn? vergl. Luc. 20, 38.). Nein! Abel redete (vergl. Off. 6, 10.) und lebte also (vergl. v. 9. 11.). Die Liebe zu dem frommen und folglich (Anm. f) gläubigen Abel, die Gott vormals antrieb, ihm sein Wohlgefallen über das gebrachte Opfer zu bezeigen, die forderte Gott auch jezund auf, für ihn zu reden, und ihm durch Ahndung des ihm zugefügten Unrechts sein Wohlgefallen zu bezeugen. Vergl. den Philo bei Herrn D. Carpzov S. 506.

l) Wie auch Henoch durch den Glauben in eine bessere Welt kam v. 5. Denn diß sagt doch im Grunde das λαμβάνειν (Anm. k).

m) Weil der Ausdruck μετετέθη unbestimmt läßt, in was für einen Zustand Enoch versezt worden sey; so fügt der Apostel die Bestimmung hinzu, daß die Wegnahme von der Erde nicht furchtbar (vergl. 2, 15.), kein Tod oder (v. 14. k) kein Elend, keine Strafe gewesen sey. Enoch sey so von der Erde weggenommen worden, daß er durch diese frühzeitige Wegnahme keinen Nachtheil erfuhr, eigentlich gar nicht starb (Joh. 8, 51. 11, 26.), sondern erst ins rechte Leben (Luc. 20, 38. Röm. 8, 10.) übergieng. S. Herrn Ritter Michaelis Anm. 274.

n) Paulus erweiset (vergl. καὶ 10, 17. Anm. a) aus 1 Mos. 5, 24. daß die μετάθεσις von dem Nimmer da seyn (אינֶנּוּ, οὐχ ὑφίσταται) unterschieden wird, und also nicht blos so viel zu erkennen gibt, Enoch sey nimmer auf Erden gewesen oder gestorben (vergl. Matth. 2, 18.).

zu ſich genommen hatte.„ Denn o) er erhielt das Lob, daß er, noch ehe er weggenommen wurde, Gotte zum Wohlgefallen gedient p) habe. Nun kan man ohne Glau- 6.

ben

Darum war er nimmer da, weil Gott ihn haben wollte, weil er ihn zu ſich nahm, um ihn bei ſich (vergl. Pſ. 16, 11.) zu beſeligen, und aufs beſte zu behandeln (vergl. προσλαβε Philem. 12. Anm. 146.). Die μεταθεσις war alſo, wie der Apoſtel geſagt hatte (Anm. m), nichts fürchterliches; ſie hatte zur Abſicht, den Enoch über Tod und Elend wegzuſezen. Sie war eine μεταθεσις zu Gott; eine μεταθεσις, wodurch ſich Gott ſein annahm. S. לקח Pſ. 49, 16. und Herrn Gen. Sup. Herder vom Geiſt der ebr. Poeſie Th. 1. S. 224. ff.

o) Gott hat ihn zu ſich genommen, weil er ſchon längſt ſein treuer und geliebter Diener (Anm. p) war. Daß ihn Gott aus dieſer Urſache weggenommen habe, und alſo ſeine Wegnahme eine Wohlthat und Belohnung ſeyn ſollte (Anm. n), iſt um ſo gewiſſer, weil das Lob Enochs 1 Moſ. 5, 22. bei der Erzählung ſeiner Wegnahme (v. 24.) wiederholt und mit dieſer Geſchichte ausdrücklich in Verbindung geſezt wird.

p) Ευαρεστειν τινι iſt ſo viel als einem zu gefallen ſuchen (Gal. 1, 10. 1 Kor. 10, 33.), ſich jemand gefällig machen, ihm dienen (1 Moſ. 39, 4.), in dieſer Abſicht um ihn ſeyn (את־יהוה, vergl. Pſ. 35, 14.). S. *Raphelii* Annott. ex Polyb. n. 11. den ſel. Bengel und Herrn Ritter Michaelis Anm. 275. Folglich iſt ευαρεστειν τω θεω gleichbedeutend mit den Ebr. 11, 6. folgenden Ausdrücken: προσερχεσθαι oder (9, 14. 8) λατρευειν τω θεω, und: ζητειν αυτον, ihm als ſeinem Gott dienen (vergl. 5 Moſ. 4, 29. mit 28.), ihm gehorchen

den Gotte unmöglich so dienen, daß es ihm wohlgefällt. Denn wer Gotte dient, muß q) glauben, daß ein Gott sey, und daß er die, welche nach ihm fragen, belohne.

7. Glaube war es, daß Noah, auf erhaltene göttliche Belehrung von Dingen, die man noch nicht sehen konnte r), in gewisser Erwartung derselbigen zu seines Hauses Erhaltung ein Schiff bauete. Durch diesen Glauben recht-

---

(v. 30.), ihn anbeten (vergl. Zach. 8, 21. f. 2 Chron. 20, 3. f.), oder, wie sich Paulus Ebr. 12, 28. selbst erklärt, ευαρεστειν ist λατρευειν ευαρεστως. Enoch wird also, wie Noah 11, 7.) oder Abel (v. 4.) als ein δικαιος oder als ein Mann vorgestellt, der seine Abhängigkeit von Gott fühlte, ihm durch Recht thun (v. 4. h) 13, 16.) zu gefallen suchte, in einer solchen, Gott ergebenen, Gesinnung auch seine Opfer brachte (11, 4. h), und seinen Gottesdienst verrichtete, in allen Angelegenheiten sich an Gott als seinen Herrn (vergl. Ps. 123, 2.), von dem er alles Gute erwarten müsse, in seinem Gebet wendete. Vergl. die Verbindung von ευαρεστειν τω θεω und δικαιον ειναι 1 Mos. 6, 9. 17, 1.

q) Wenn er nicht von dem Daseyn des unsichtbaren Gottes überzeugt ist, und seine künftige Vergeltung erwartet (v. 1.), so ist sein Opfern, Beten, und was er für Gottesdienst ausübt, so wenig ein wahrer Gottesdienst, als es Kains Opfer (v. 4.) war. Er ist ein Heuchler, oder ein Leichtsinniger, der im Grunde nichts nach Gott fragt, dessen Seele Gott nicht dient, und also (Anm. o) auch keine Hoffnung hat, wenn sie die Erde verlassen muß, von Gott aufgenommen zu werden. Von dem Glauben Enochs an Gott und seine Vergeltung s. noch Jud. 14. f.

r) Der Sündfluth 1 Mos. 6, 13. ff.

rechtfertigte er die Strafe s) der übrigen t), indem u) er die Früchte seiner aus Glauben geflossenen Frömmigkeit genoß x). Durch Glauben ward Abraham dem Befehle 8. gehorsam, in das Land, das er y) besitzen sollte, zu rei-

sen,

---

s) S. Herrn Stadtpf. Göz bei Matth. 12, 41.

t) Die der Drohung Gottes (1 Mos. 6, 3.), welche sie verachteten (1 Petr. 3, 20.), eben so gut, als Noah, hätten glauben und durch Besserung der, eben in dieser Absicht aufgeschobenen (v. 20. 1 Mos. 6, 3.), Strafe als δικαιοι (v. 8. f. 7, 1.) hätten entgehen können.

u) Obss. gr. p. 326.

x) Wegen (κατα, vergl. 7, 16. x) ihres Unglaubens gegen die Belehrungen des Geistes Gottes (1 Mos. 6, 3.) waren und blieben (Anm. t) die Zeitgenossen des Noah ἀδικοι (v. 5. 12. f.), bis die Sündfluth kam. Wegen (κατα, vergl. 10, 38) seines Glaubens an die, von andern verachtete (1 Mos. 6, 3.), Aussprüche Gottes, vermöge seiner Ueberzeugung von Gott und seiner Vergeltung (Ebr. 11, 6.) war Noah so wol, als Abel (v. 4. f) g) und Enoch (v. 5. p), δικαιος (1 Mos. 6, 9.). Und das, daß er um seines Glaubens willen von Gott als rechtschaffen (δικαιος angesehen wurde (7, 1.), oder (vergl. Ebr. 10, 38. i) daß er Gott gefiel (1 Mos. 6, 8.), hatte die Folge, daß er und sein Hauß durch göttliche Veranstaltung erhalten wurde. Diese ζωη oder περιποιησις ψυχης (Ebr. 10, 38. f.), welche die Belohnung της δικαιοσυνης εκ πιστεως war, ist hier, wie öfters s. 12, 11. Anm. o) und Diss. de sensu voc. δικαιος §. XI.), unter der δικαιοσυνη κατα πιστιν mit begriffen, welche Noah besaß. S. die angef. Diss. Anm. 74.

y) Oder seine Nachkommenschaft (1 Mos. 13, 17. 15, 7. f.

9. ſen, und, ohne es zu kennen z), reiſete er hin. Glaube war es, daß ſich Abraham in dem a) ihm verheiſſenen Lande, als wenn es nicht ſein eigen wäre, wie ein Fremdling b) aufhielt, und daß er ſo wohl als c) Iſaak und Jacob, die an eben dieſer Verheiſſung Theil hatten d),
10. in Zelten wohnte e). Er wartete nemlich auf eine von Gott

---

vergl. 13, 15. 15, 13 — 18. 12, 7. 17. 8.), zu welcher überdies zur Zeit der Reiſe nach Canaan noch keine wahrſcheinliche Hoffnung war (11, 30. 16, 1. f. Apg. 7, 5.).

z) 1 Moſ. 12, 1. Er mußte alſo erſt erwarten, wohin er kommen werde (vergl. Herrn Ritter Michaelis Anm. 278.), und wie das Land, das ihm Gott in der Zukunft (vergl. den Philo bei Herrn D. Carpzov S. 518.) zeigen würde (v. 7.), und welches er ſeinem Vaterlande vorziehen (vergl. Ebr. 11, 15.) ſollte, beſchaffen ſeyn werde.

a) Vergl. Matth. 2, 23. 4. 13. Apg. 7, 4. mit v. 2. 2, 5.

b) Dieſer Begriff (1 Moſ. 17, 8.) liegt in dem Wort παροικειν Eph. 2, 19. Apg. 7, 6. vergl. den Philo bei Herrn D. Carpzov S. 519.

c) Vergl. μετα Phil. 4, 3. und συν 1, 1. 2 Kor. 1, 1.

d) v. 8. y. und 1 Moſ. 26, 3. 28, 4. 13. 35, 12.

e) Abraham wußte (1 Moſ. 15, 15. f. vergl. 26, 3.), daß er für ſeine Perſon in dem verſprochenen Lande keinen feſten Siz bekommen werde (vergl. Apg. 7, 5.), aber er ließ ſich dadurch, daß ein um ſeinetwillen geſchehenes (Ebr. 2, 5. d) Verſprechen ihm für ſeine Perſon keinen Vortheil bringe, ſondern ihm vielmehr den Verluſt ſeines Vaterlandes und eine unſtäte, mühſelige Lebensart (1 Moſ.

Gott erbaute oder erſchaffene f) Stadt g), die ihre feſte Woh-

12, 8. 13, 3. 5. 17. 18. 18, 1. f. 24, 67. 33, 19. u. ſ. w.) zugezogen habe, in ſo langer Zeit niemalen verleiten, an der Verheiſſung Gottes zu zweifeln, in ſein Vaterland zurück zu gehen (Ebr. 11, 15.) oder überhaupt mißmuthig zu werden. Und das bewirkte ſein Glaube (vergl. πιστει v. 9.), oder (v. 10.) die Erwartung, daß ihm Gott, der ihm das Verhalten Enochs (το ευαρεστησαι v. 5. p) empfohlen hatte (1 Moſ. 17, 1.), auch den Lohn (μισθαποδοσιαν 15, 1. vergl. Ebr. 11, 6.) geben werde, den er bekanntermaſſen dem Enoch gegeben hatte (v. 5. n. o), daß er ihm alſo nach ſeinem Tode eine Wohnung anweiſen werde, die er zwar jezt nicht ſehe, welche aber viel vorzüglicher ſeyn müſſe, als alle von Menſchen erbaute Städte der Kananiter, die er bei ſeinem Herumziehen, aus ſeinem Zelte vor ſich ſah, und deren Beſiz er nicht für ſich, ſondern erſt nach ſeinem Tode für ſeine Nachkommen zu hoffen hatte (1 Moſ. 15, 7 — 18.). Vergl. Ebr. 2, 5. d).

f) Das Wort δημιουργος, welches von dem Schöpfer gewöhnlich iſt (ſ. Carpzov und Krebs), erklärt das vorhergehende τεχνιτης, das in Rückſicht auf die entgegengeſezte Städte der Kananiter (Anm. e) gebraucht iſt. Vergl. 8, 2. 9, 11.

g) Auf einen Aufenthalt, wo er nicht mehr Fremdling (v. 9. b) 13.), ſondern Bürger und zu Hauſe ſeyn (v. 14 — 16.) oder einen feſten Wohnſiz haben würde, wo er von allen Mühſeligkeiten der Pilgerſchaft frei ſeyn, und eine vollſtändigere Ruhe genieſſen würde, als ſeine Nachkommen dereinſt in Kanaan (4, 8 — 10.). Abraham ſtärkte ſich unter ſeinen Mühſeligkeiten durch eben die Erwartung, wodurch ſich die Hebräer unter den übrigen

11. Wohnungen h) hat. Durch den Glauben i) hat er auch für k) die Sara ſelbſt, und zwar l) da ſie über dieſe Jahre hinaus war, Stärkung erhalten, um mit ihr

---

ermuntert hatten (10, 34. vergl. 1, 10. mit v. 16. 12, 22.) und noch ferner ermuntern ſollten (10, 35).

h) keine bewegliche Zelten (v. 9.), ſondern Wohnungen (Joh. 14, 2.), die feſt ſtehen oder feſt gegründet ſind. Vergl. den ſel. Zacharia bei unſerer Stelle (Anm. 112.), Rypke bei 2 Tim. 2, 19. und Herrn Prof. Schleusners Spicil. II. poſt. Bielium p. 87. f. S. auch unten 13, 14. f.

i) ſ. Röm. 4, 18 — 21.

k) Sara äuſſerte in dieſer Sache nicht blos im erſten Erſtaunen (vergl. 1 Moſ. 17, 17. f.), ſondern auch ſpäterhin eben nicht das ſtärkſte Zutrauen (18, 12. ff.). S. Herrn Ritter Michaelis Anm. 279. mit welchem ich αὐτῇ σαρρᾳ leſe.

l) Vergl. v. 17. 13, 9. f). Philem. 5. Anm. 116. Paulus ſezt voraus, daß man ſich bei Sara eine Unfruchtbare denke (1 Moſ. 11, 30. 16, 1. f.); daß es ſchon was auſſerordentliches ſey, wenn ſelbſt Sara Kraft bekomme, Mutter zu werden. Aber hiezu kam noch, daß ſie über das Alter, in welchem andere Frauen Hoffnung haben konnten, Mütter zu werden, (*opportunum tempus* ætatis), hinaus war (18, 11. f. 17, 17. 21, 6. f. Die Lesart στειρα, deren Unächtheit ſich durch die Verſchiedenheit des Ausdruks (στειρα, Η' στειρα, στειρα ΟΥΣΑ) verräth, iſt alſo wenigſtens ein gutes Gloſſem (vergl. Ebr. 11, 13. X). Auch das Wort στειρα ſehe ich mit dem ſel. Bengel und Herrn Geh. Kirchenr. Griesbach für unächt an.

ihr einen Sohn m) zeugen n) zu können. Denn er
hielt den, welcher es verheissen hatte, für zuverlässig.
Darum bekam auch ein einziger, und noch dazu ein ent- 12.
kräfteter Alter, ein Heer von Nachkommen o), wie
Sterne am Himmel, und unzählbarer Sand am Ufer des
Meers p). Alle diese q) starben im Glauben r), und 13.
erhielten die versprochene grosse Wolthat s) nicht, son-

m) Vergl. σπερμα 1 Mos. 4, 25.

n) S. die Stelle des Plutarchus bei Kypke. Man könnte auch übersetzen: um eine Nachkommenschaft (v. 12) begründen, durch Erzeugung dieses Stammvaters, Isaaks, den Grund dazu legen und den Anfang daran machen zu können. S. Herrn Prof. Schweighäusers Emendat. & Obss. in Suidam pag. 69. f.

o) Bei εγεννηθησαν muß γεννηθεντες (Obss. p. 409. fs) oder τεκνα (p. 417. 419.) verstanden werden, wie auch Röm. 9, 11. των υιων weggelassen ist.

p) 1 Mos. 22, 17. Obss. gr. p. 261. f.

q) Abraham, Isaak und Jakob, welchen der Besiz von Canaan (Anm. s.) versprochen war (v. 9.), die sich gern ausser dem Lande, welches Abraham verlassen hatte (v. 8.), aufhielten (v. 9.), für deren Gott sich Gott besonders erklärt hat (v. 16.). Abel (v. 4.), Enoch (v. 5.) und Noah (v. 6.) sind demnach unter dem απαντες nicht mit begriffen. Vergl. v. 39.

r) Κατα πιστιν heißt im Glauben, als glaubend (πιστευοντες), wie κατ' οναρ Matth. 1, 20. heißt im Traum (somnianti), κατα πληθος *frequentes*, κατα την ενδειαν αυτης Sir. 29, 9. in seiner Dürftigkeit, (als einen, der der Hülfe bedürftig ist) laß den Armen nicht leer von dir.

s) Alle erlebten die Erfüllung der ihnen allen gegebenen (v. 9.) grossen Verheissung (vergl. 7, 6.) nicht, daß das Land, worin sie sich aufhielten, ihr Eigenthum wer-

[illegible] sie nur in der Ferne t), wenn u) sie sich [illegible] vergnügten x), und y) gaben sich für Fremdlinge und

---

das Land, worin sie sich aufhielten, ihr Eigenthum werden solle (11, 8. f.). Sie mußten die Begebenheit, welche sie nach Gottes Verheissung zu hoffen hatten, ihr ganzes Leben hindurch in Geduld erwarten, sterbend noch in blosser Erwartung stehen. Dazu gehörte Glaube (ελπιζομενων υποστασις v. 1.).

t) Als was künftiges, das nur der Glaube (ελεγχος ου βλεπομενων v. 1.) dem Gemüthe vergegenwärtigen konnte. Freilich erleichterte es die Ueberzeugung, wenn so manches, das die Verheissung 1 Mos. 12, 7. voraussezte, und das selbst schon höchst unwahrscheinlich war (17, 17. 25, 21.), allmählich zur Wirklichkeit kam, und auch die Schwierigkeiten, welche sich von Zeit zu Zeit einfanden (Ebr. 11, 17 — 19. 1 Mos. 25, 22.), auf unerwartete Weise gehoben wurden. Aber der wirkliche Besiz von Canaan, auf welchen jene sichtbare Vorbereitungen zielten, war doch immer nur (Ebr. 10, 38. h) in der Ferne sichtbar, er blieb ein Gegenstand des Glaubens.

u) Vergl. ΚΑΙ βλεπων Col. 2, 5. „wenn ich sehe,„ und Notit. histor. epp. ad Cor. interpretationi servientes not. 196.

x) Die Freude (vergl. den sel. Kypke) über dem entfernten Gegenstande der Verheissung würde nicht statt gefunden haben, wenn sie nicht gewis geglaubt hätten, daß die Verheissung in Erfüllung gehen werde. Die Lesart και πεισθεντες entwickelt also nur, was schon in και ασπασαμενοι liegt, wie στειρα v. 11. l) blos entwikelt, was schon in αυτη σαρρα, und dem darauf folgenden και enthalten ist.

y) Dieß ist ein neuer (vergl. Anm. a. t) Beweis des vor-

und Pilger auf dieſer Erde aus. Wer nemlich ſo redet, 14.
der zeigt damit an, daß er ſich nach ſeinem Vaterland
ſehne. Hätten ſie nun jenes gemeint z), welches ſie ver- 15.
laſſe

---

hin (Anm. r) gerühmten Glaubens. Wie die Erklärung 1 Moſ. 47, 9. einen Beweis der Ueberzeugung Jakobs von etwas, das er nicht ſah (Ebr. 11, 16.), abgeben könne, lehrt der Apoſtel ſelbſt. v. 14. ff. wo das γαρ (v. 14.) Grund giebt, warum das Bekenntniß Jakobs von ſich und ſeinen Vorfahren v. 13. als Probe ihres Glaubens angegeben ſey.

z) Jakob ſieht offenbar nicht auf die Gegend des irdiſchen Aufenthalts, wenn er ſich und ſeine Voreltern als Pilger betrachtet; ſondern er hält die Lebenszeit (ימי שני חיים) überhaupt, ſie mochte nun in dem Vaterlande Abrahams, worin Jakob ſelbſt einen Theil von ſeinen 130. Jahren (1 Moſ. 47, 9.) zugebracht hatte (28, 5. 31, 18. 34, 9. vergl. 24, 4. 10.), oder auſſer dieſem irdiſchen Vaterlande durchlebt ſeyn, für eine Zeit der Pilgerſchaft (מגורים). So lang man auf dieſer Erde (επι της γης Ebr. 11, 13.) lebt, iſt man nach Jakob Fremdling, man lebt auſſer dem Vaterlande, das er, wenigſtens von ſeinem Grosvater her, kennen mußte (v. 9. e). vergl. 1 Moſ. 18, 19.), man hat noch keinen dauerhaften und ruhigen Aufenthalt gefunden. Er nannte ſeine Lebenszeit (47, 8.) eine Zeit der Pilgerſchaft, weil ſie kurz (מעט) und beſchwerlich (רעים) war (v. 8). So hat auch David (1 Chron. 29, 15. Pſ. 39, 13.) die Worte Jakobs verſtanden. Denn auch ſein Leben in dem verheiſſenen Lande, das er noch dazu als König beſaß, iſt ihm ſo gut, wie ſeinen Voreltern, die in jenem Lande Fremdlinge waren, eine Zeit der Pilgerſchaft, ein kurzer, beſchwerlicher Aufenthalt, wo man Urſache hat, ſich nach was Beſſerem (Ebr. 11, 16.) zu ſehnen.

dern sahen sie nur in ... Gelegenheit gehabt a) zu-
daran vergnügten x), ... sie sich nach einem besse-
... mmlischen b) Vaterlande.
... auch der Ehre d), sich
... e). Er hat ihnen nem-
... Voll Glaubens woll-
te

---

das Land, worin sie ...
den solle (11, 8. f.
welche sie nach Gott
ganzes Leben hindu...
in blosser Erwart...
(ελπιζομενων υποστα...

t) Als was künft...
βλεπομενων v. 1.)
Freilich erleicht...
ches, das die
und das selb...
17. 25, 21.)
die Schwier...
fanden (Eb...
wartete W...
siz von C...
gen zielte...
der Fern...

u) Vergl...
Notit.
not.

x) Die...
ten
fun...
da...
ar...
α
i

y

... bei Gott, der im Himmel
... Enochs Geschichte (v. 5. o) be-
... er seine Diener zu sich neh-
... (v. 10).
... des Glaubens (v. 13. y) wird
... damit verbundene (10, 38. f.)
... durch ein διο (11, 12.), oder
...
... ist eine λιτοτης (vergl. Röm. 5,
...). die so viel sagt, als des Philo
... Carpzov S. 532.).
... gestorben (v. 13.) waren 2 Mos. 3,
...
... Grund gegeben werden, warum sich Gott
... assen, sondern es wird erklärt (Anm. g),
... Benennung in sich schliesse, daß sich nemlich
... Verstorbenen (Anm. e) annehme, daß er
... Diener und Verehrer bei sich habe (Anm. b)
... 6.), daß sie ihm zur Ehre leben (Luc. 20,
... immer dienen und durch ihn (zum Ruhm
... und Macht, vergl. Gal. 2, 19. Th. 2. §. 6.)
... S. Diss. de beata vita post mortem p. 20.
... Geh. Justizr. Michaelis bei 2 Mos. 3, 14. f.
... Fremdlinge und Pilger (v. 13. mehr sind,

b) Abraham, da er auf die Probe geſtellt wurde i), den Iſaak opfern. Und zwar wollte er, der die groſſe Verheiſſung k) erhalten hatte, zu dem geſagt war: 18. „von Iſaak l) wird deine Nachkommenſchaft abſtammen“,

---

keinen ungewiſſen und beſchwerlichen (v. 15. z) Aufenthalt mehr haben, ſondern wo ſie für immer Ruhe und Glükſeligkeit genieſſen (v. 10. g). Einen ſolchen kummerfreien (Off. 21, 4.), glükſeligen (z. 6. f.) Aufenthalt bei Gott (v. 3.), in ſeiner Stadt (v. 2.), die er den Seinigen zubereitet hat (Ebr. 11, 10. f.), giebt die Erklärung Gottes zu erkennen, daß er des verſtorbenen (Anm. e) Abrahams, Iſaaks und Jakobs Gott ſey (Off. 21, 3. 7.)

b) Vergl. 12, 8. f), 2 Kor. 13, 1. mit 12, 14. S. auch Jak. 4, 2. Anm. 131. und *Raphelii* Annott. ex Herod. ad Luc. V. 6.

i) 1 Moſ. 22, 1.

k) Die ihm bei eben dieſem Anlaß beſtätiget wurde (1 Moſ. 22, 17.), daß er nemlich eine groſſe Nachkommenſchaft bekommen ſolle, welcher Canaan zum Eigenthum beſtimmt ſey (12, 2. 7. 13, 15. f. 15, 4. f. 7. ff. 17, 8.) Vergl. Ebr. 7, 6. 11. 13. Anm. s.

l) Er konnte alſo nicht mehr, wie vormals (1 Moſ. 17, 18.), denken, Gott werde die Verheiſſung (Anm. k) durch Iſmael in Erfüllung bringen, auch nicht auf einen andern Sohn rechnen, den er in ſeinem Alter noch zeugen werde. Gott hatte es ihm zu beſtimmt geſagt, die Verheiſſung (v. 7. 8.) gehe auf Iſaak (v. 19. 21.), dieſer und nicht Iſmael ſoll ſein Erbe ſeyn (21, 10. 12.), der Saame, welchem Gott ſo vieles verſprochen habe, ſey die Nachkommenſchaft, welche Abraham durch Iſaak

laſſen hatten; ſo hätten ſie ja Gelegenheit gehabt a) zu-
16. rük zu reiſen. So aber ſehnten ſie ſich nach einem beſſe-
ren, ich meyne, nach dem himmliſchen b) Vaterlande.
Darum c) würdigte ſie Gott auch der Ehre d), ſich
ihren Gott nennen zu laſſen e). Er hat ihnen nem-
17. lich f) eine Stadt g) zubereitet. Voll Glaubens woll-
te

---

a) vergl. 1 Moſ. 24, 6. ff.

b) nach einem Aufenthalt bei Gott, der im Himmel wohnet, und ſie durch Enochs Geſchichte (v. 5. 6) belehret hatte (v. 9. e), daß er ſeine Diener zu ſich nehme, in ſeine Wohnung (v. 10).

c) Mit der Beſchreibung des Glaubens (v. 13. y) wird ſeine Folge, oder die damit verbundene (10, 38. f.) Glükſeligkeit, öfters durch ein διο (11, 12.), oder οθεν. (v. 19.) verknüpft.

d) Ουκ επαισχυνεται αυτους iſt eine λιτοτης (vergl. Röm. 5, 5. Obſſ. p. 33. ſs.), die ſo viel ſagt, als des Philo ηδιωσι (ſ. Herrn D. Carpzov S. 532.).

e) nachdem ſie ſchon geſtorben (v. 13.) waren 2 Moſ. 3, 6, Luc. 20, 37.

f) Hier ſoll nicht Grund gegeben werden, warum ſich Gott ſo habe nennen laſſen, ſondern es wird erklärt (Anm. g), was dieſe Benennung in ſich ſchlieſſe, daß ſich nemlich Gott dieſer Verſtorbenen (Anm. e) annehme, daß er ſie als ſeine Diener und Verehrer bei ſich habe (Anm. b) und belohne (v. 6.), daß ſie ihm zur Ehre leben (Luc. 20, 38.), ihm noch immer dienen und durch ihn (zum Ruhm ſeiner Gnade und Macht, vergl. Gal. 2, 19. Th. 2. 1. 6.) ſelig ſeyen. S. Diſſ. de beata vita poſt mortem p. 20. und Herrn Geh. Juſtizr. Michaelis bei 2 Moſ. 3, 14. f.

g) wo ſie keine Fremdlinge und Pilger (v. 13. mehr ſind,

te h) Abraham, da er auf die Probe geſtellt wurde i), den Iſaak opfern. Und zwar wollte er, der die groſſe Verheiſſung k) erhalten hatte, zu dem geſagt war: 18. „von Iſaak l) wird deine Nachkommenſchaft abſtammen“,

---

keinen ungewiſſen und beſchwerlichen (v. 15. 2) Aufenthalt mehr haben, ſondern wo ſie für immer Ruhe und Glükſeligkeit genieſſen (v. 10. 3). Einen ſolchen kummerfreien (Off. 21, 4.), glükſeligen (2, 6. f.) Aufenthalt bei Gott (v. 3.), in ſeiner Stadt (v. 2.), die er den Seinigen zubereitet hat (Ebr. 11, 10. f.), giebt die Erklärung Gottes zu erkennen, daß er des verſtorbenen (Anm. e) Abrahams, Iſaaks und Jakobs Gott ſey (Off. 21, 3. 7.)

h) Vergl. 12, 8. f), 2 Kor. 13, 1. mit 12, 14. S. auch Jak. 4, 2. Anm. 131. und *Raphelii* Annott. ex Herod. ad Luc. V. 6.

i) 1 Moſ. 22, 1.

k) Die ihm bei eben dieſem Anlaß beſtätiget wurde (1 Moſ. 22, 17.), daß er nemlich eine groſſe Nachkommenſchaft bekommen ſolle, welcher Canaan zum Eigenthum beſtimmt ſey (12, 2. 7. 13, 15. f. 15, 4. f. 7. ff. 17, 8.) Vergl. Ebr. 7, 6. 11. 13. Anm. s.

l) Er konnte alſo nicht mehr, wie vormals (1 Moſ. 17, 18.), denken, Gott werde die Verheiſſung (Anm. k) durch Iſmael in Erfüllung bringen, auch nicht auf einen andern Sohn rechnen, den er in ſeinem Alter noch zeugen werde. Gott hatte es ihm zu beſtimmt geſagt, die Verheiſſung (v. 7. 8.) gehe auf Iſaak (v. 19. 21.), dieſer und nicht Iſmael ſoll ſein Erbe ſeyn (21, 10. 12.), der Saame, welchem Gott ſo vieles verſprochen habe, ſey die Nachkommenſchaft, welche Abraham durch Iſaak

19. men “, ſeinen einzigen m) Sohn opfern, weil er dachte,
daß Gott auch aus dem Tode erwecken könnte. Dar-
um n) bekam er ihn auch durch einen merkwürdigen Aus-
20. ſpruch o) wieder. Glaube war es p), daß Iſaak dem
Jakob

---

bekommen ſolle. „Um Iſaaks willen wird man ſagen (יקרא), vergl. Obſſ. gr. p. 285.): du haſt Saamen (לך זרע), d. i. um Iſaaks willen wird man dir eine Nachkommenſchaft zuſchreiben “ (v. 12.).

m) Dies war er (1 Moſ. 22, 2. 12. 16.), weil Iſmael hier nicht in Betrachtung kommt (Anm. l).

n) Weil er von ſeinem Glauben eine ſolche Probe abgelegt hatte (1 Moſ. 22, 16. 18.), ſo erhielt er die nun fol-gende (vergl. Ebr. 11, 16. c) Belohnung.

o) Daß Abraham ſeinen Sohn unverhoft wieder bekam (vergl. *Raphelii* Annott. ex Polyb.), war noch keine Belohnung ſeiner, im Glauben verrichteten, Heldenthat. Denn die Sache ſtand nun wie zuvor, als er dieſe Pro-be noch nicht abgelegt hatte. Aber daß er ſeinen Sohn durch jenen merkwürdigen Ausſpruch 1 Moſ. 22, 12. 16 — 18, unter den gröſten Lobſprüchen auf ſeine Ehrerbietung gegen Gott, unter der ausdrücklichſten Ver-ſicherung, wie hoch ihm das Gott anrechne, daß er ſei-nes einigen Sohnes nicht verſchont habe, und unter be-ſchworner Wiederholung der älteren Verheiſſung, wieder bekam, das war die ehrenvollſte, erfreulichſte Belohnung. Einen merkwürdigen Ausſpruch (Pſ. 78, 2. Sir. 31, 29. 20, 20.), ein Orakel (4 Moſ. 23, 7. 18. 24, 3. 15. 20. 21. 23.) bedeutet παραβολη öfters.

p) Wie feſt Iſaak von dem gewiſſen Erfolg der noch un-ſichtbaren, künftigen Begebenheiten (1 Moſ. 27, 28. 29. 39. f.), welche, während der Einſegnung, ſeinem Ge-

Jakob und Eſau ſeinen Segen in Beziehung auf ihre künftige Begegniſſe ertheilte. Glaube war es, daß der 21. ſterbende Jakob jeden der Söhne Joſephs beſonders ſegnete q), nachdem r) er, geſtüzt auf ſeinen Stab s), Gott

---

müthe vorgeſtellt wurden, überzeugt geweſen ſey, erhellet aus v. 37. Vergl. Herrn geh. Juſtizr. Michaelis bei v. 33.

q) Auch (vergl. Anm. p) Jakob glaubte den künftigen Vorzug Ephraims vor ſeinem erſtgebornen Bruder, ohne ſich an der erhaltenen Offenbarung irre machen zu laſſen. 1 Moſ. 48, 14—20. Vergl. Herrn Michaelis bei v. 19. f.

r) Vergl. 4, 6. m). und 2 Moſ. 48, 1. אחרי הדברים האלה.

s) Dieſe Worte (επι το ακρον της ραβδου αυτου) gehören nicht zum Beweiſe des Apoſtels. Es konnte ihm alſo gleichgültig ſeyn, ob ſie den Sinn des hebr. Texts richtig ausdrüken oder nicht. In jedem Fall konten ſie die Stelle der griechiſchen Ueberſezung bezeichnen, auf welche der Leſer hingewieſen werden ſollte. Und dies war der ganze Zweck des Apoſtels bei ihrer Wiederholung. Wären ſie weggelaſſen worden, ſo wäre die Zeit der προσκυνησις unbeſtimmt geblieben, und man hätte demnach auch die Probe des Glaubens Jakobs, welche aus der Veranlaſſung jener beſtimmten προσκυνησις 1 Moſ. 47, 31. hervorleuchtet, nicht bemerken können. Wollte man einwenden (vergl. Herrn Ritter Michaelis Einl. in den Br. an die Hebr. §. 14.), die griechiſche Ueberſezung der Worte: על ראש המטה erlaube nicht, das vorhergehende וישתחו (προσκυνησις) in dem, zum Beweiſe des Apoſtels nothwendigen, Sinne (Anm. t) oder von einer Anbetung Gottes zu verſtehen, weil der προσ-

κινων auf ſein Angeſicht niederfallen müſſe, wobei man die Stirn auf keinen Stab legen könne, und alſo vielmehr Niederwerfung gegen den Stab, den Joſeph als ein Ehrenzeichen von Amts wegen geführt habe, oder eine Ehrenbezeigung gegen Joſeph gemeint ſeyn müßte: ſo lieſſe ſich wohl noch fragen, ob προσκυνειν 1 Moſ. 47, 31. nicht in dem weitläuftigeren Sinn genommen werden könnte, da es jede Verehrung und Anbetung Gottes bezeichnet (Joh. 4, 20 — 24. 12, 20. Apg. 8, 27. 24, 11. u. ſ. w.), auf welche Art und in welcher Stellung ſie verrichtet wird. Die 70. brauchen das Wort 2 Moſ. 33, 10. ausdrüklich von Stehenden. Wenn alſo Jakob auch wirklich ſich mit der Stirn auf ſeinen Stab gelegt hätte, indem er betete; ſo könnte es heiſſen: προσεκυνησε. Allein wenn wir auch den hebr. Punkten zu Folge annehmen, daß ſich Jakob, als er Gott anbeten wollte, auf den obern Theil des Betts, alſo mit ſeinem Geſicht niedergeworfen habe: ſo hätte er ja, wenn er vorhin auf dem Bette ſaß, ſo lang er mit Joſeph ſprach (vergl. 1 Moſ. 48, 2.), eben bei der Veränderung ſeiner Stellung die Hülfe des Stabs, woran er ſich ſizend gehalten hatte, brauchen und ſich, beim Umwenden ſeines niedergelegten Körpers aufs Angeſicht, darauf ſtüzen, etwa auch, indem er mit dem Geſicht auf dem Kiſſen lag, den Stab in der Hand behalten können. Demnach würden ſich die 70. zu dem על vor ראש המטה das Wort משען (vergl. 2 Kön. 5, 18.) gedacht, oder επι mit προσεκυνησε durch eine conſtructionem praegnantem (Obſſ. p. 425.) verbunden haben. Allein es iſt ſchon bemerkt, daß Paulus mit dem επι το ακρον της ραβδου αυτου eigentlich gar nichts zu thun hat, ſondern daß er durch den angeführten Theil der Erzählung 1 Moſ. 47, 29. ff. die Geſchichte ſelbſt bezeichnet (vergl. Diſſ. de ſenſu hiſtor. p. 63. und *Jones* Commentar. Poëſ. Aſiat. p. 269. ſ.

Gott angebetet hatte t.). Glaube u) war es, daß 22

Jo-

nach Herrn Hofr. Eichhorns Ausgabe), welche sich b
Jakob in ein προσκυνειν geendiget hat.

t) Die Anbetung Gottes 1 Mos. 47, 31. floß aus den B
trachtungen, worauf Jakob durch das beschworene Ve
sprechen Josephs geleitet wurde. Gott hatte ihn dur
die Erscheinung bei Lus (28, 19.), auf welche si
auch Jakob bald nach unserer Geschichte ausdrücklich b
ruft (48, 3.), in der Denkungsart Abrahams (14, 6. ff
und Isaaks (26, 2. ff.) bestärkt (28, 13. 15.), daß
auch für seine Person, wenn schon nur als Fremdli
(Ebr. 11, 9.), doch, so viel möglich, in dem Lan
seyn wollte, welches seinen Nachkommen zum Eigenthu
versprochen war. In dieser Hinsicht, also im Glaub
(v. 13. r) an den noch entfernten Besitz von Canaa
(v. 13. Anm. s. t. x), verlangte der sterbende (v. 2
1 Mos. 47, 29.) Jakob so angelegentlich, in Cana
begraben zu werden (v. 30. f.). Indem er auf di
Weise feierlich erklärte, daß er die Hoffnung auf da
seinen Nachkommen versprochene, Land auch im T
nicht aufgebe (Ebr. 11, 13. Anm. s): so betete
Gott in freudiger (v. 13. x), dankbarer Aussicht a
das Gute an, das er seine Nachkommen gleichsam in d
Ferne genieſſen sah (v. 13. t), als er sich seines, n
jener Hoffnung zusammenhangenden, Wunsches, na
seinem Tode wiederum in das verheissene Land gebra
zu werden, eidlich versichert und eben damit einen Th
des göttlichen Versprechens 1 Mos. 46, 4. seiner Erf
lung so nahe sah, wodurch denn auch seine Ueberz
gung aufs neue befestiget wurde (vergl. 28, 15.), d
Gott nicht nachlassen werde, bis er sein ganzes Versp
chen erfüllt und ihn auch insofern nach Canaan gebra

11. Wohnungen h) hat. Durch den Glauben i) hat er auch für k) die Sara selbst, und zwar l) da sie über diese Jahre hinaus war, Stärkung erhalten, um mit ihr

---

ermuntert hatten (10, 34. vergl. 3, 10. mit v. 16. 12, 22.) und noch ferner ermuntern sollten (10, 35).

h) keine bewegliche Zelten (v. 9.), sondern Wohnungen (Joh. 14, 2.), die fest stehen oder fest gegründet sind. Vergl. den sel. Zachariä bei unserer Stelle (Anm. 112.), Rypke bei 2 Tim. 2, 19. und Herrn Prof. Schleusners Spicil. II. post Bielium p. 87. f. S. auch unten 13, 14. f.

i) s. Röm. 4, 18 — 21.

k) Sara äusserte in dieser Sache nicht blos im ersten Erstaunen (vergl. 1 Mos. 17, 17. f.), sondern auch späterhin eben nicht das stärkste Zutrauen (18, 12. ff.). S. Herrn Ritter Michaelis Anm. 279. mit welchem ich αὐτῇ σαρρᾳ lese.

l) Vergl. v. 17. 13, 9. f). Philem. 5. Anm. 116. Paulus sezt voraus, daß man sich bei Sara eine Unfruchtbare denke (1 Mos. 11, 30. 16, 1. f.); daß es schon was ausserordentliches sey, wenn selbst Sara Kraft bekomme, Mutter zu werden. Aber hiezu kam noch, daß sie über das Alter, in welchem andere Frauen Hoffnung haben konnten, Mutter zu werden, (*opportunum tempus* ætatis), hinaus war (18, 11. f. 17, 17. 21, 6. f. Die Lesart στειρα, deren Unächtheit sich durch die Verschiedenheit des Ausdrucks (στειρα, Η' στειρα, στειρα ΟΥΣΑ) verräth, ist also wenigstens ein gutes Glossem (vergl. Ebr. 11, 13. X). Auch das Wort στειρα sehe ich mit dem sel. Bengel und Herrn Geh. Kirchenr. Griesbach für unächt an.

ihr einen Sohn m) zeugen n) zu können. Denn er
hielt den, welcher es verheiſſen hatte, für zuverläſſig.
Darum bekam auch ein einziger, und noch dazu ein ent- 12.
kräfteter Alter, ein Heer von Nachkommen o), wie
Sterne am Himmel, und unzählbarer Sand am Ufer des
Meers p). Alle dieſe q) ſtarben im Glauben r), und 13.
erhielten die verſprochene groſſe Wolthat s) nicht, ſon-

m) Vergl. σπερμα 1 Moſ. 4, 25.

n) S. die Stelle des Plutarchus bei Kypke. Man könnte auch überſetzen: um eine Nachkommenſchaft (v. 12) begründen, durch Erzeugung dieſes Stammvaters, Iſaaks, den Grund dazu legen und den Anfang daran machen zu können. S. Herrn Prof. Schweighäuſers Emendat. & Obſſ. in Suidam pag. 69. f.

o) Bei εγεννηθησαν muß γεννηθεντες (Obſſ. p. 409. ſs) oder τεκνα (p. 417. 414.) verſtanden werden, wie auch Röm. 9, 11. των υιων weggelaſſen iſt.

p) 1 Moſ. 22, 17. Obſſ. gr. p. 261. f.

q) Abraham, Iſaak und Jakob, welchen der Beſitz von Canaan (Anm. s.) verſprochen war (v. 9.), die ſich gern auſſer dem Lande, welches Abraham verlaſſen hatte (v. 8.), aufhielten (v. 9.), für deren Gott ſich Gott beſonders erklärt hat (v. 16.). Abel (v. 4.), Enoch (v. 5.) und Noah (v. 6.) ſind demnach unter dem ουτοι παντες nicht mit begriffen. Vergl. v. 39.

r) Κατα πιστιν heißt im Glauben, als glaubend (πιστευοντες), wie κατ' οναρ Matth. 1, 20. heißt im Traum (somnianti), κατα πληθος *frequentes*, κατα την ενδειαν αυτε Sir. 29, 9. in ſeiner Dürftigkeit, (als einen, der der Hülfe bedürftig iſt) laß den Armen nicht leer von dir.

s) Alle erlebten die Erfüllung der ihnen allen gegebenen (v. 9.) groſſen Verheiſſung (vergl. 7, 6.) nicht, daß das Land, worin ſie ſich aufhielten, ihr Eigenthum wer-

dern ſahen ſie nur in der Ferne t), wenn u) ſie ſich daran vergnügten x), und y) gaben ſich für Fremdlinge und

---

das Land, worin ſie ſich aufhielten, ihr Eigenthum werden ſolle (11, 8. f.). Sie mußten die Begebenheit, welche ſie nach Gottes Verheiſſung zu hoffen hatten, ihr ganzes Leben hindurch in Geduld erwarten, ſterbend noch in bloſſer Erwartung ſtehen. Dazu gehörte Glaube (ελπιζομενων υποστασις v. 1.).

t) Als was künftiges, das nur der Glaube (ελεγχος ου βλεπομενων v. 1.) dem Gemüthe vergegenwärtigen konnte. Freilich erleichterte es die Ueberzeugung, wenn ſo manches, das die Verheiſſung 1 Moſ. 12, 7. vorausſezte, und das ſelbſt ſchon höchſt unwahrſcheinlich war (17, 17. 25, 21.), allmählich zur Wirklichkeit kam, und auch die Schwierigkeiten, welche ſich von Zeit zu Zeit einfanden (Ebr. 11, 17 — 19. 1 Moſ. 25, 22.), auf unerwartete Weiſe gehoben wurden. Aber der wirkliche Beſiz von Canaan, auf welchen jene ſichtbare Vorbereitungen zielten, war doch immer nur (Ebr. 10, 38. h) in der Ferne ſichtbar, er blieb ein Gegenſtand des Glaubens.

u) Vergl. ΚΑΙ βλεπων Col. 2, 5. „wenn ich ſehe,“ und Notit. hiſtor. epp. ad Cor. interpretationi ſervientes not. 196.

x) Die Freude (vergl. den ſel. Kypke) über dem entfernten Gegenſtande der Verheiſſung würde nicht ſtatt gefunden haben, wenn ſie nicht gewis geglaubt hätten, daß die Verheiſſung in Erfüllung gehen werde. Die Lesart και πεισθεντες entwickelt alſo nur, was ſchon in και ασπασαμενοι liegt, wie γαρ v. 11. l) blos entwikelt, was ſchon in αυτη γαρ, und dem darauf folgenden και enthalten iſt.

y) Dieß iſt ein neuer (vergl. Anm. s. t) Beweis des vor-

und Pilger auf dieſer Erde aus. Wer nemlich ſo redet, 14.
der zeigt damit an, daß er ſich nach ſeinem Vaterland
ſehne. Hätten ſie nun jenes gemeint z), welches ſie ver- 15.
laſſe

---

hin (Anm. r) gerühmten Glaubens. Wie die Erklärung 1 Moſ. 47, 9. einen Beweis der Ueberzeugung Jakobs von etwas, das er nicht ſah (Ebr. 11, 16.), abgeben könne, lehrt der Apoſtel ſelbſt. v. 14. ff. wo das γαρ (v. 14.) Grund giebt, warum das Bekenntniß Jakobs von ſich und ſeinen Vorfahren v. 13. als Probe ihres Glaubens angegeben ſey.

z) Jakob ſieht offenbar nicht auf die Gegend des irdiſchen Aufenthalts, wenn er ſich und ſeine Voreltern als Pilger betrachtet; ſondern er hält die Lebenszeit (ימי שני חיים) überhaupt, ſie mochte nun in dem Vaterlande Abrahams, worin Jakob ſelbſt einen Theil von ſeinen 130, Jahren (1 Moſ. 47, 9.) zugebracht hatte (28, 5. 31, 18. 34, 9. vergl. 24, 4. 10,), oder auſſer dieſem irdiſchen Vaterlande durchlebt ſeyn, für eine Zeit der Pilgerſchaft (מגורים). So lang man auf dieſer Erde (επι της γης Ebr. 11, 13.) lebt, iſt man nach Jakob Fremdling, man lebt auſſer dem Vaterlande, das er, wenigſtens von ſeinem Grosvater her, kennen mußte (v. 9. e). vergl. 1 Moſ. 18, 19.), man hat noch keinen dauerhaften und ruhigen Aufenthalt gefunden. Er nannte ſeine Lebenszeit (47, 8.) eine Zeit der Pilgerſchaft, weil ſie kurz (מעט) und beſchwerlich (רעים) war (v. 8). So hat auch David (1 Chron. 29, 15. Pſ. 39, 13.) die Worte Jakobs verſtanden. Denn auch ſein Leben in dem verheiſſenen Lande, das er noch dazu als König beſaß, iſt ihm ſo gut, wie ſeinen Voreltern, die in jenem Lande Fremdlinge waren, eine Zeit der Pilgerſchaft, ein kurzer, beſchwerlicher Aufenthalt, wo man Urſache hat, ſich nach was Beſſerem (Ebr. 11, 16.) zu ſehnen.

laſſen hatten; ſo hätten ſie ja Gelegenheit gehabt a) zu-
16. rük zu reiſen. So aber ſehnten ſie ſich nach einem beſſe-
ren, ich meyne, nach dem himmliſchen b) Vaterlande.
Darum c) würdigte ſie Gott auch der Ehre d), ſich
ihren Gott nennen zu laſſen e). Er hat ihnen nem-
17. lich f) eine Stadt g) zubereitet. Voll Glaubens woll-
te

---

a) vergl. 1 Moſ. 24, 6. ff.

b) nach einem Aufenthalt bei Gott, der im Himmel wohnet, und ſie durch Enochs Geſchichte (v. 5. 6) belehret hatte (v. 9. e), daß er ſeine Diener zu ſich nehme, in ſeine Wohnung (v. 10).

c) Mit der Beſchreibung des Glaubens (v. 13. y) wird ſeine Folge, oder die damit verbundene (10, 38. f.) Glükſeligkeit, öfters durch ein διο (11, 12.), oder οθεν (v. 19.) verknüpft.

d) Ουκ επαισχυνεται αυτους iſt eine λιτοτης (vergl. Röm. 5, 5. Obſſ. p. 33. ſs.), die ſo viel ſagt, als des Philo χαιρει (ſ. Herrn D. Carpzov S. 532.).

e) nachdem ſie ſchon geſtorben (v. 13.) waren 2 Moſ. 3, 6, Luc. 20, 37.

f) Hier ſoll nicht Grund gegeben werden, warum ſich Gott ſo habe nennen laſſen, ſondern es wird erklärt (Anm. g), was dieſe Benennung in ſich ſchlieſſe, daß ſich nemlich Gott dieſer Verſtorbenen (Anm. e) annehme, daß er ſie als ſeine Diener und Verehrer bei ſich habe (Anm. b) und belohne (v. 6.), daß ſie ihm zur Ehre leben (Luc. 20, 38.), ihm noch immer dienen und durch ihn (zum Ruhm ſeiner Gnade und Macht, vergl. Gal. 2, 19. Th. 2. 1. 6.) ſelig ſeyen. S. Diſſ. de beata vita poſt mortem p. 20. und Herrn Geh. Juſtizr. Michaelis bei 2 Moſ. 3, 14. f.

g) wo ſie keine Fremdlinge und Pilger (v. 13. mehr ſind,

te h) Abraham, da er auf die Probe geſtellt wurde i), den Iſaak opfern. Und zwar wollte er, der die groſſe Verheiſſung k) erhalten hatte, zu dem geſagt war: 18. „von Iſaak l) wird deine Nachkommenſchaft abſtammen“,

---

keinen ungewiſſen und beſchwerlichen (v. 15. z) Aufenthalt mehr haben, ſondern wo ſie für immer Ruhe und Glükſeligkeit genieſſen (v. 10. g). Einen ſolchen kummerfreien (Off. 21, 4.), glükſeligen (z. 6. f.) Aufenthalt bei Gott (v. 3.), in ſeiner Stadt (v. 2.), die er den Seinigen zubereitet hat (Ebr. 11, 10. f.), giebt die Erklärung Gottes zu erkennen, daß er des verſtorbenen (Anm. e) Abrahams, Iſaaks und Jakobs Gott ſey (Off. 21, 3. 7.)

h) Vergl. 12, 8. f), 2 Kor. 13, 1. mit 12, 14. S. auch Jak. 4, 2. Anm. 131. und *Raphelii* Annott. ex Herod. ad Luc. V. 6.

i) 1 Moſ. 22, 1.

k) Die ihm bei eben dieſem Anlaß beſtätiget wurde (1 Moſ. 22, 17.), daß er nemlich eine groſſe Nachkommenſchaft bekommen ſolle, welcher Canaan zum Eigenthum beſtimmt ſey (12, 2. 7. 13, 15. f. 15, 4. f. 7. ff. 17, 8.) Vergl. Ebr. 7, 6. 11. 13. Anm. s.

l) Er konnte alſo nicht mehr, wie vormals (1 Moſ. 17, 18.), denken, Gott werde die Verheiſſung (Anm. k) durch Iſmael in Erfüllung bringen, auch nicht auf einen andern Sohn rechnen, den er in ſeinem Alter noch zeugen werde. Gott hatte es ihm zu beſtimmt geſagt, die Verheiſſung (v. 7. 8.) gehe auf Iſaak (v. 19. 21.), dieſer und nicht Iſmael ſoll ſein Erbe ſeyn (21, 10. 12.), der Saame, welchem Gott ſo vieles verſprochen habe, ſey die Nachkommenſchaft, welche Abraham durch Iſaak

men “, seinen einzigen m) Sohn opfern, weil er dachte,
19. daß Gott auch aus dem Tode erwecken könnte. Dar-
um n) bekam er ihn auch durch einen merkwürdigen Aus-
20. spruch o) wieder. Glaube war es p), daß Isaak dem
Jakob

---

bekommen solle. „Um Isaaks willen wird man sagen (יִקָּרֵא), vergl. Obss. gr. p. 285.): du hast Saamen (לְךָ זֶרַע), d. i. um Isaaks willen wird man dir eine Nachkommenschaft zuschreiben “ (v. 12.).

m) Dies war er (1 Mos. 22, 2. 12. 16.), weil Ismael hier nicht in Betrachtung kommt (Anm. 1).

n) Weil er von seinem Glauben eine solche Probe abgelegt hatte (1 Mos. 22, 16. 18.), so erhielt er die nun folgende (vergl. Ebr. 11, 16. c) Belohnung.

o) Daß Abraham seinen Sohn unverhofft wieder bekam (vergl. *Raphelii* Annott. ex Polyb.), war noch keine Belohnung seiner, im Glauben verrichteten, Heldenthat. Denn die Sache stand nun wie zuvor, als er diese Probe noch nicht abgelegt hatte. Aber daß er seinen Sohn durch jenen merkwürdigen Ausspruch 1 Mos. 22, 12. 16 — 18, unter den gröſten Lobsprüchen auf seine Ehrerbietung gegen Gott, unter der ausdrüklichſten Versicherung, wie hoch ihm das Gott anrechne, daß er seines einigen Sohnes nicht verschont habe, und unter beschworner Wiederholung der älteren Verheiſſung, wieder bekam, das war die ehrenvollſte, erfreulichſte Belohnung. Einen merkwürdigen Ausspruch (Ps. 78, 2. Sir. 3, 29. 20, 20.), ein Orakel (4 Mos. 23, 7. 18. 24, 3. 15. 20. 21. 23.) bedeutet παραβολη öfters.

p) Wie fest Isaak von dem gewiſſen Erfolg der noch unsichtbaren, künftigen Begebenheiten (1 Mos. 27, 28. 29. 39. f.), welche, während der Einsegnung, seinem Se-

Jakob und Esau seinen Segen in Beziehung auf ihre künftige Begegnisse ertheilte. Glaube war es, daß der 21, sterbende Jakob jeden der Söhne Josephs besonders segnete q), nachdem r) er, gestüzt auf seinen Stab s),

Gott

---

müthe vorgestellt wurden, überzeugt gewesen sey, erhellet aus v. 37. Vergl. Herrn geh. Justiz. Michaelis bei v. 33.

q) Auch (vergl. Anm. p) Jakob glaubte den künftigen Vorzug Ephraims vor seinem erstgebornen Bruder, ohne sich an der erhaltenen Offenbarung irre machen zu lassen. 1 Mos. 48, 14 — 20. Vergl. Herrn Michaelis bei v. 19. f.

r) Vergl. 4, 6. m). und 2 Mos. 48, 1. אחרי הדברים האלה.

s) Diese Worte (επι το ακρον της ραβδου αυτου) gehören nicht zum Beweise des Apostels. Es konnte ihm also gleichgültig seyn, ob sie den Sinn des hebr. Texts richtig ausdrüken oder nicht. In jedem Fall konten sie die Stelle der griechischen Uebersezung bezeichnen, auf welche der Leser hingewiesen werden sollte. Und dies war der ganze Zweck des Apostels bei ihrer Wiederholung. Wären sie weggelassen worden, so wäre die Zeit der προσκυνησις unbestimmt geblieben, und man hätte demnach auch die Probe des Glaubens Jakobs, welche aus der Veranlassung jener bestimmten προσκυνησις 1 Mos. 47, 31. hervorleuchtet, nicht bemerken können. Wollte man einwenden (vergl. Herrn Ritter Michaelis Einl. in den Br. an die Hebr. §. 14.), die griechische Uebersezung der Worte: על ראש המטה erlaube nicht, das vorhergehende וישתחו (προσεκυνησεν) in dem, zum Beweise des Apostels nothwendigen, Sinne (Anm. t) oder von einer Anbetung Gottes zu verstehen, weil der προσ-

auf sein Angesicht niederfallen müsse, wobei man die Stirn auf keinen Stab legen könne, und also vielmehr Niederwerfung gegen den Stab, den Joseph als ein Ehrenzeichen von Amts wegen geführt habe, oder eine Ehrenbezeigung gegen Joseph gemeint seyn müßte: so liesse sich wohl noch fragen, ob προσκυνειν 1 Mos. 47, 31. nicht in dem weitläuftigeren Sinn genommen werden könnte, da es jede Verehrung und Anbetung Gottes bezeichnet (Joh. 4, 20 — 24. 12, 20. Apg. 8, 27. 24, 11. u. s. w.), auf welche Art und in welcher Stellung sie verrichtet wird. Die 70. brauchen das Wort 2 Mos. 33, 10. ausdrüklich von Stehenden. Wenn also Jakob auch wirklich sich mit der Stirn auf seinen Stab gelegt hätte, indem er betete; so könnte es heissen: προσκυνησε. Allein wenn wir auch den hebr. Punkten zu Folge annehmen, daß sich Jakob, als er Gott anbeten wollte, auf den obern Theil des Betts, also mit seinem Gesicht niedergeworfen habe: so hätte er ja, wenn er vorhin auf dem Bette saß, so lang er mit Joseph sprach (vergl. 1 Mos. 48, 2.), eben bei der Veränderung seiner Stellung die Hülfe des Stabs, woran er sich sizend gehalten hatte, brauchen und sich, beim Umwenden seines niedergelegten Körpers aufs Angesicht, darauf stüzen, etwa auch, indem er mit dem Gesicht auf dem Kissen lag, den Stab in der Hand behalten können. Demnach würden sich die 70. zu dem עַל vor רֹאשׁ הַמִּטָּה das Wort נשען (vergl. 2 Kön. 5, 18.) gedacht, oder επι mit προσκυνησε durch eine constructionem praegnantem (Obss. p. 425.) verbunden haben. Allein es ist schon bemerkt, daß Paulus mit dem επι το ακρον της ραβδου αυτου eigentlich gar nichts zu thun hat, sondern daß er durch den angeführten Theil der Erzählung 1 Mos. 47, 29. ff. die Geschichte selbst bezeichnet (vergl. Diss. de sensu histor. p. 63. und *Jones* Commentar. Poës. Asiat. p. 269. f.

Gott angebetet hatte t.). Glaube u) war es, daß 22.

Jo-

---

nach Herrn Hofr. Eichhorns Ausgabe), welche sich bei Jakob in ein προσκυνειν geendiget hat.

t) Die Anbetung Gottes 1 Mos. 47, 31. soß aus den Betrachtungen, worauf Jakob durch das beschworene Versprechen Josephs geleitet wurde. Gott hatte ihn durch die Erscheinung bei Lus (28, 19.), auf welche sich auch Jakob bald nach unserer Geschichte ausdrücklich beruft (48, 3.), in der Denkungsart Abrahams (24, 6. ff.) und Isaaks (26, 2. ff.) bestärkt (28, 13. 15.), daß er auch für seine Person, wenn schon nur als Fremdling (Ebr. 11, 9.), doch, so viel möglich, in dem Lande seyn wollte, welches seinen Nachkommen zum Eigenthum versprochen war. In dieser Hinsicht, also im Glauben (v. 13. r) an den noch entfernten Besiz von Canaan (v. 13. Anm. a. t. x), verlangte der sterbende (v. 21. 1 Mos. 47, 29.) Jakob so angelegentlich, in Canaan begraben zu werden (v. 30. f.). Indem er auf diese Weise feierlich erklärte, daß er die Hoffnung auf das, seinen Nachkommen versprochene, Land auch im Tod nicht aufgebe (Ebr. 11, 13. Anm. s): so bewies er Gott in freudiger (v. 13. x), dankbarer Aussicht auf das Gute an, das er seine Nachkommen gleichsam in der Ferne geniessen sah (v. 13. t), als er sich seines, mit jener Hoffnung zusammenhangenden, Wunsches, nach seinem Tode wiederum in das verheissene Land gebracht zu werden, eidlich versichert und eben damit einen Theil des göttlichen Versprechens 1 Mos. 46, 4. seiner Erfüllung so nahe sah, wodurch denn auch seine Ueberzeugung aufs neue befestiget wurde (vergl. 28, 15.), daß Gott nicht nachlassen werde, bis er sein ganzes Versprechen erfüllt und ihn auch insofern nach Canaan gebracht

Joseph sterbend noch von der Israeliten Abreise (aus Aegypten) sprach, und verordnete, wie es dann mit
23. seinen Gebeinen sollte gehalten werden. Glaube gehörte dazu x), wenn Moses von seinen Aeltern

---

habe (46, 4.), daß seine Nachkommenschaft (vergl. Ebr. 11, 8. y) in den Besitz des Landes komme. Daß übrigens προσκυνειν, auch ohne τω θεω (vergl. 9, 9. a), so viel sey, als Gott anbeten (Joh. 12, 20. 4, 20. vergl. v. 21. 23. f.), ihn loben, erhellt aus der ähnlichen Stelle 1 Kön. 1, 47. vergl. 48.

u) An die Verheissung (1 Mos. 50, 24. f.), in deren gewissen Erwartung auch sein Vater gestorben war (Ebr. 11, 21. t). 13.).

x) So natürlich der Wunsch war, einen Sohn, noch dazu ein angenehmes und viel versprechendes Kind, bei Leben zu erhalten: so natürlich war auch der Gedanke, daß das Gebot des Königs, vermöge dessen jeder Aegyptier, der etwas von dem Kinde in Erfahrung brachte, es ins Wasser werfen sollte (2 Mos. 1, 22.), alle Bemühung vergeblich machen werde, und daß der Verlust des Kindes am Ende nur um so schmerzlicher fallen müsse, je mehr sich die Eltern an ihr Kind gewöhnt und je grössere Mühe sie darauf verwandt haben würden. Diese Furcht würde den Vorsatz, das neugeborne Kind mit äusserster Beschwerlichkeit verborgen zu halten, gleich im Anfang erstikt, oder wenigstens den Muth, eine mit täglicher Todesangst verbundene Bemühung drey Monate lang fortzusezen, nicht haben aufkommen lassen, wenn Mosis Aeltern nicht dabei auf das Wolgefallen und den Schuz des Unsichtbaren (v. 17. 21.) gerechnet hätten, der schon vorhin sein Wohlgefallen an der Sorgfalt für

tern y), weil sie sahen, daß er ein schönes Kind war, drey Monate nach seiner Geburt verborgen gehalten werden sollte, ohne daß sie sich die Furcht vor des Königs Gebote hätten abhalten lassen. Vermöge des Glau- 24.
bens z) schlug es Moses bei erwachsenen Jahren a)
aus,

---

die hebräischen Söhne bezeugt hatte (v. 20. f.), und der auch die gegenwärtige pflichtmäßige Handlung leicht über Erwarten begünstigen könne. Selbst nachdem Moses nicht mehr verborgen werden konnte (2, 3.), äusseren seine Aeltern durch ihre Anstalten (v. 3.) und durch ihre fortgesezte Aufmerksamkeit auf den Ausgang der Sache (v. 4.) immer noch einige Hoffnung, daß Gott vielleicht das Kind retten werde.

y) Mosis Mutter konnte ihn wohl nicht ohne Zuthun des Vaters in seinem Hause (Apg. 7, 20.) verbergen. Der Grund ist auch sichtbar genug, warum die Handlung 2 Mos. 2, 2. der Mutter zugeschrieben wird, auf welche sich die beiden ersten Zeitworte des Verses ohnedies bezogen. Philo nennt daher ganz richtig τὸν γονέα (s. Herrn D. Carpzov S. 545.), wofür Paulus (vergl. auch Eph 6, 4. mit v. 1. 2.) das, in diesem Sinn bei griechischen und lateinischen Schriftstellern nicht so gewöhnliche, πατέρας gebraucht. Vergl. jedoch Wettstein. Desto gewöhnlicher werden die Aeltern im Syrischen durch den Pluralis und im Arabischen durch den Dualis von אב (πατὴρ) bezeichnet. Siehe z. B. Luc. 2, 27. 8, 56.

z) Seine Ueberzeugung von einer künftigen Belohnung (v. 26. d) überwog die Lust zu sichtbaren Vortheilen (v. 24—26.) und die Furcht vor gegenwärtigem Leiden (v. 25. f.)

a) Dieser Ausdruk zeigt, daß Paulus auf 2 Mos. 2, 11.

25. aus, ein Sohn der Tochter des Pharao zu heiſſen, und wollte lieber mit dem Volke Gottes leiden, als abtrünnig werden b), um vergängliche Vortheile zu genieſſen, und

---

ſieht. Moſes bewies auch wirklich bei dieſer Gelegenheit, wie ſehr ers mit dem Volke Gottes (Ebr. 11, 25.) gehalten, und wie wenig Neigung er gehabt habe, von den Glüksumſtänden, worein ihn die Tochter des Pharao geſetzt hatte (2 Moſ. 2, 10.), in die Länge Gebrauch zu machen. Denn ſo viel war gewis leicht abzuſehen, daß, wenn auch die heimliche (v. 12.) That nach Moſis Erwartung (v. 14.) verborgen geblieben wäre, wenigſtens ſein Umgang mit den Iſraeliten (v. 11. 13.) und ſeine Zuneigung zu ihnen an dem Hofe ihres Unterdrückers keine Empfehlung für Moſes abgeben, und ſeine Denkungsart von dem Gott und der Religion der Iſraeliten mit den Eigenſchaften eines glüklichen und angeſehenen Mannes an dieſem Hofe durchaus nicht beſtehen könne.

b) Von dem Gott, welchen die in Aegypten gedrükte und verachtete (2 Moſ. 2, 11.) Iſraeliten verehrten, deſſen Volk ſie waren, abfallen (vergl. ἐπαισχύνεσθαι Ebr. 2, 17. u). und Herrn Ritter Michaelis Anm. 293.), und die Religion der Tochter des Pharao und des Hofes annehmen. Wenn die Hebräer ſich, wie Moſes, durch keine Vortheile reizen und durch keine παραγωγὰς (vergl. Kypke bei 11, 37) oder durch kein Leiden (10, 32. f. 12, 1. ff.) bewegen lieſſen, von der erkannten Wahrheit abzufallen (10, 26.); ſo war dies eine vernünftigere Achtung gegen Moſes, als wenn ſie ſein Geſez hätten wieder befolgen und, der Abſicht des Geſezgebers zuwider (v. 7. a) das, alle andere Opfer aufhebende (v. 18.), rechte Opfer Chriſti verwerfen (v. 29.) wollen.

und hielt sich für reicher, wenn er, wie es auch Christo 26.
ergieng c), verachtet würde, als wenn er ägyptische
Schätze besässe. Denn er sahe auf die Belohnung d).
Im Glauben wollte e) er Aegypten verlassen f), und 27.

fürch-

---

c) Die Hebräer sollten sich nicht mit den Juden (10, 29. e) an der ehemaligen Niedrigkeit und Schmach Christi (12, 2. 13, 13.) ärgern. Auch Moses, den die Juden für den gröſten Gesandten Gottes ansehen, mußte um künftiger Belohnungen willen (Anm. d) vergl. 12, 2.) irdischen Glanz (11, 24.) verläugnen und Schmach und Leiden übernehmen. Dieß scheint die Ursache zu seyn, warum Paulus die Schmach, welche Moses übernehmen mußte, wenn er als Sohn der Tochter Pharao sich zu den verachteten Israeliten hielt und endlich gar als ihr Sachwalter am Hofe erschien, mit der Schmach Christi vergleicht, oder eine Schmach nennt, welche der Schmach Christi ähnlich sey. Denn so ist der Genitivus τε χριστε zu verstehen. Vergl. 13, 13. d). Joh. 8, 39. und 2 Kor. 10, 1. (s. Not. hist. epp. ad Cor. interpretationi servientes not. 43.).

d) Sein Augenmerk (vergl. Rypke, Krebs und Herrn Prof. Lösner) waren nicht vergebliche Vortheile (v. 25.), sondern eine Belohnung (v. 6.), die unvergänglich wäre, jene dauerhafte Glükseligkeit, worauf auch schon die Stammväter des Volks Gottes, zu dem er sich halten wollte (v. 25.), ihre Wünsche und Hoffnungen gerichtet hatten (v. 16. b).

e) Vergl. v. 17 b). Matth. 26, 18. τον.

f) 2 Mos. 5, 1. 6, 11. 7, 2. 6. f. 16. 20. 8, 1. 20. 9, 1. 13. 10, 3. 11, 8. 10.

fürchtete sich nicht vor des Königs Zorn g). Weil er nemlich den Unsichtbaren h) wie mit Augen sah, hielt
28. er aus i). Im Glauben k) veranstaltete l) er das Passah-

g) 2 Mos. 5, 4. ff. 10, 11. 28.

h) Der unsichtbare König, der ihn gegen Pharao schüzen konnte (vergl. 1 Tim. 6, 15. f.), war seinem Gemüthe vermöge des Glaubens so gegenwärtig, als Pharao, dessen Zorn er mit leiblichen Augen sah. Da Moses bei mehreren Gelegenheiten in grosse Furcht vor Pharao und dem ganzen erhaltenen Auftrag gerieth (2 Mos. 3, 11. 4, 10. ff. 5, 22. f. 6, 12. 30.), so war es um so gewisser nicht Wirkung seines Temperaments, sondern seiner Ueberzeugung von den herrlichen Eigenschaften des unsichtbaren Gottes, wenn er mit seiner Forderung an Pharao (Anm. f), aller Weigerungen und zornigen Aeusserungen (Anm. g) des Königs ungeachtet, immer anhielt, und unter allen Schwierigkeiten ausdaurete (Anm. i).

i) Vergl. Wetstein.

k) Moses würde diese, das ganze Volk betreffende (2 Mos. 12, 3. 4. 6.), Anstalt (v. 21. f.) nicht gemacht haben, wenn er nicht von der damals noch unsichtbaren Begebenheit (v. 29. f.), welche er eben damit dem ganzen Volk zum voraus sagte (v. 23. 27.) fest überzeugt gewesen wäre, und durch Glauben an die göttliche Versicherung v. 12. f. den furchtsamen Gedanken entfernt hätte, daß er durch einen, seiner Vorhersagungen und Anstalt nicht entsprechenden, Erfolg vor dem ganzen Publikum zu Schanden werden könnte. Vergl. Ebr. 11, 20. p) 21. q).

l) Πεποιηκε steht für εκελευσε ποιεισθαι. Vergl. Luc. 15, 27. mit 23. 13, 9. mit 7. Matth. 14, 3. 20, 32. mit Marc. 6, 17. 10, 49.

Paſſahfeſt und das Bezeichnen der Thüren mit Blut m), damit die Erſtgebornen bei den Iſraeliten nicht beſchädiget werden möchten n). Vermöge des Glau- 29.

bens

---

m) Da προχυσις nicht wol von προχεω, wodurch die 70. שפך 5 Moſ. 12, 27. und noch häufiger זרק überſezen, abgeleitet werden kan: ſo ſcheint das Wort vielmehr von χυω abzuſtammen, welches auch für שפך gebraucht wird (Ez. 20, 33. f.). Das προς zeigt an, daß das Blut an einen gewiſſen Ort, oder auf die einzelnen Theile der Pfoſten und der Oberſchwelle an jeder Hausthüre vermittelſt eines Iſopſtängels (2 Moſ. 12, 22.) aufgetragen (v. 7.) und ſo auf der Oberſchwelle und den Pfoſten verbreitet werden ſollte (vergl. χυθησεται Joel 2, 2.), welches eben durch das Beſtreichen der genannten Theile der Hausthüre geſchah.

n) Wörtlich: „daß der Würger der erſtgebornen Dinge (Menſchen und Thiere) die Iſraeliten (vergl. 8, 8. t) nicht beſchädigen (vergl. Ezech. 9, 6. Ruth. 1, 9. 1 Chron. 16, 22. und *Raphelii* Annott. ex Polyb. bei 1 Joh. 5, 18.) möchte.“ Das hebr. המשחית 2 Moſ. 12, 23. welches die 70. durch τον ολοθρευοντα überſezt haben, iſt hier nicht von einem Engel (vergl. 2 Sam. 24, 16.), ſondern als ein abſtractum zu verſtehen, wie das nemliche Wort von den 70. ſelbſt 2 Moſ. 12, 13. genommen wird, wo למשחית noch zu בגף hinzugeſezt iſt (vergl. Ez. 9, 6.), um das Verderbliche und ohne alle Hoffnung Dahinreiſſende dieſer Plage deſto ſtärker auszudrücken. Hingegen 2 Moſ. 12, 23. ſcheint der Sinn zu ſeyn, Gott werde das Sterben (peſtem, exitium, vergl. 2 Chron. 22, 4.) nicht in die Häuſer der Iſraeliten kommen laſſen, um darin Schaden oder Leichen der Erſtgebornen anzurich-

ten. Und auch Paulus hat wol bei der Plage, womit Gott (2 Mos. 12, 12. f. 23. 27. 29.) die Aegyptier strafte, an keinen Engel gedacht. Denn der Ausdruk, dessen er sich bedient, darf gar nicht als Bestimmung einer gewissen tödtenden Person angesehen werden, sondern er ist vielmehr nach dem hebr. Sprachgebrauch für unbestimmt zu halten. Wie εαν πεση ο πεσων απ' αυτης 5 Mos. 22, 8. ακουση ο ακουων 2 Sam. 17, 9. nichts weniger als eine bestimmte Person anzeigt, die herabfiele oder hörete, sondern gerade unbestimmt läßt, wer herabfalle oder höre, oder nur überhaupt sagt: „wenn irgend jemand herabfiele, wer es auch immer seyn mag, wenn man hörte, wenn gehört würde, wenn ein Geschrey käme (s. Obss. p 410.); so bezeichnet auch der Ausdruk: ο ολοθρευων τα πρωτοτοκα ου θιγει αυτων, oder ο ολοθρευων ουκ ολοθρευει τα πρωτοτοκα αυτων keinen bestimmten Würger, sondern der Ausdruk ist unbestimmt: „derjenige, der die Erstgeborne tödtet, wer es auch immer seyn mag — (demnach kann es Gott selbst seyn, vergl. Pred. 9, 9. Obss. p. 412.) — schadet den Israeliten nicht; es werden die Erstgebornen der Israeliten nicht getödtet.“ So bezeichnet המשחית 1 Sam. 13, 17. nichts weniger als eine einzelne verheerende Person, sondern der Sinn ist: „man zog aus dem Lager der Philister in drey Divisionen.“ So ist auch 1 Kor. 10, 10. von keinem besonderen Würger, dessen wenigstens 4 Mos. 14, 28. ff. (auch bei den 70.) mit keinem Worte gedacht wird, die Rede, wenn es heißt: απωλοντο υπο του ολοθρευτου. Eben weil die hier gemeinte Niederlage durch keine bestimmte Plage, wie v. 9., sondern durch allerlei, in 40. Jahren eingetretene, höchst verschiedene Ursachen bewirkt worden ist (4 Mos. 14, 33.): so sezt Paulus für das bestimmte: υπυ των οφεων (1 Kor. 10, 9.), jezt (v. 10.) das unbestimmte υπο του

bens o) giengen ſie über das rothe Meer, wie über feſtes Land, welches die Aegyptier auch verſuchten p), und verſinken mußten. Eine Folge des Glaubens q) 30. war

---

ολοθρευτης. „Sie wurden von irgend einer zerſtörenden Urſache getödtet,“ oder ſchlechthin, „ſie wurden ums Leben gebracht.“ Denn απωλεσεν αυτους ο απολλυων, oder ο ολοθρευτης heißt nach dem hebräiſchen (Obſſ. p. 410.) nichts anders, als: απωλοντο.

o) Die Iſraeliten (v. 28.) mußten es der Verheiſſung Gottes (2 Moſ. 14, 15 — 18.) glauben, daß das Meer während ihres ganzen Zugs durch daſſelbige in ſeinem damaligen (v. 21.) Zuſtande bleiben, und hingegen, wenn die Aegyptier ihnen folgen und ſie aufs neue (vergl. v. 10. ff.) in Angſt ſezen wollten, das nemliche Meer in ſeinen gewöhnlichen Zuſtand zurücktreten werde.

p) Es ſcheint ſich nicht auf θαλασσαν, ſondern auf διαβηναι zu beziehen, und alſo ein neutrum zu ſeyn (vergl. Matth. 21, 42. Pſ. 27, 4. Ebr. 12, 28. f) 15. b), oder könnte man auch οδον hinzudenken (Luc. 5, 19. 19, 4.). Die beiden Bedeutungen von πειραν λαμβανειν (Ebr. 11, 29. und 36.) erläutern Raphelius (ex Polyb.) und Kypke bei unſerer Stelle.

q) Weder das Umgehen um (κυκλω Joſ. 6, 7. 15. 4.) die Mauer der Stadt noch die übrige Feierlichkeiten bei dem Umgang bewirkten das Einfallen der Mauer, ſondern Gott that es (vergl. Herrn Ritter Michaelis bei (v. 5. 20.). Aber Gott hatte dieſe Wohlthat für die Iſraeliten (ζωσαν Ebr. 10, 38.) an gewiſſe Handlungen gebunden (Joſ. 6, 3 — 5.), durch deren Beobachtung (v. 6 — 18.) die Iſraeliten ihren Glauben an die gött

war es, daß die Mauren zu Jericho umfielen, nachdem
31. man sieben Tage um sie herum gegangen war. Ihrem Glauben hatte es die ehemalige r) Buhlerin, Rahab, zu danken, daß sie nicht mit den Unglaubigen s) umkam, weil t) sie die Kundschafter als Freunde u) auf-
32. genommen hatte. Und warum soll ich mich noch länger hiebey aufhalten? Es würde mir doch an Zeit ge-

---

liche Verheissung (v. 5.) beweisen und sieben Tage lang üben mußten. Hätten sie nicht geglaubt, was sie erst am siebenten Tage sahen, daß die Mauer umfallen werde; so hätten sie auch jene vorgeschriebene Handlungen unterlassen, und als Unglaubige sich das Misfallen Gottes und statt des Sieges Niederlage (vergl. Jos. 6, 2. und 4 Mos. 14, 41. ff.) zugezogen (Ebr. 10, 38. f. vergl. 3, 18.).

r) Da sie unter den Israeliten wohnen durfte (Jos. 6, 25.), so ist das Wort πορνη v. 25. und in unserer Stelle wahrscheinlich (vergl. Herrn Geh. Justizr. Michaelis Mos. Recht §. 268. n. 1.) von der vergangenen Zeit zu verstehen, wie συναιχμαλωτους Röm. 16, 7. solche sind, die vormals (vergl. 15, 23. ff.) mit Paulo gefangen waren. Vergl. Jak. 2, 25. Anm. 93.

s) Die sich auf ihre Tapferkeit (Jos. 6, 2.) verliessen und nicht glaubten, daß Jericho werde erobert werden.

t) Vergl. Jos. 6, 17. 25. Diese Handlung floß aber aus Ueberzeugung von einer künftigen Begebenheit, welche vermöge der herrlichen Eigenschaften des unsichtbaren Gottes der Israeliten werde zu Stande gebracht werden (2, 9—13.).

u) Statt sie dem König als Feinde auszuliefern Jos. 2, 2. ff.

gebrechen, wenn ich von Gideon, Barak x), Simſon, Jephta, David, Samuel, und von den Propheten ſprechen wollte, die im Glauben Königreiche beſieget y), 33. Recht und Gerechtigkeit gehandhabet z), das Verheiſſene erhalten a), Löwen den Rachen verſtopft, und 34. Feuerflammen ausgelöſcht haben b), die dem Schwerd-

te

x) Gleich der Anfang des Verſes gibt zu erkennen (vergl. Carpzov und Rypke), wie viele (12, 1.) Beiſpiele noch zurük ſeien, mit deren Erzälung der Apoſtel nicht fertig werden würde. Dieſem reichen Vorrath entſpricht denn auch die Art, wie Paulus noch einige Beiſpiele nahmhaft macht. Er folgt nicht mehr der Ordnung der bibliſchen Bücher oder der Zeit der Begebenheiten, ſondern wirft gleichſam aus der Menge von Beiſpielen, die er im Sinne hat, nur diejenige auf das Papier, die ihm zunächſt beifallen, und wie ſie ihm in die Feder flieſſen, den Gideon vor dem Barak, den David vor dem Samuel.

y) Wie David 2 Sam. 8. Von ſeinem Glauben ſ. 5, 19. ff. Pſ. 60. 18, 30. ff.

z) Wie Samuel, deſſen Gerechtigkeitsliebe (1 Sam. 12, 3—5.) ohne Zweifel aus Glauben an den Unſichtbaren gefloſſen iſt, dem er überhaupt von Herzen ergeben war (v. 23. ff. 2, 26.), und deſſen Abſcheu an der Sünde (v. 12. ff.) er an einem ſo fürchterlichen Beiſpiel geſehen hatte (3, 11. ff.).

a) Wie David, an welchem die Verheiſſung 1 Sam. 16, 12. f. nach langem geduldigem Warten (K. 24. 26.) endlich doch in Erfüllung gieng (2 Sam. 2. 5.).

b) Wie der Prophet (v. 32.) Daniel und ſeine Freunde,

te entronnen sind c), sich von ihrer Schwachheit erholt haben d), tapfer im Streite gewesen sind e), und feind-

---

die im Vertrauen auf den Unsichtbaren (vergl. v. 27.) sich nicht fürchteten vor der gedroheten Strafe. S. Dan. 6, 10. 22. 3, 15. ff.

c) Wie David 2 Sam. 22, Ps. 54. 57. 59. und der Prophet Elias 1 Kön. 18, 10. ff. Das στομαTA (פיות Spr. 5, 4.) μαχαιρας zeigt ein zweischneidiges (Ebr. 4, 12.) Schwerdt oder eine grosse Todesgefahr an.

d) Wörtlich: „Die gestärkt und frei worden sind von (10, 22. g) der Schwachheit.„ So ist Simson, nachdem er schwach gewesen war (Richt. 16, 19. ff.), wieder stark worden (v. 29. f.) durch Vertrauen auf die Hülfe des wahren Gottes (v. 28.), welcher eben damals aus Veranlassung der Schwachheit Simsons verspottet wurde (v. 23 — 25.). Beiläufig merke ich an, daß Simsons Handlung nicht als Selbstmord, sondern als Krieg gegen die Philister (v. 28. vergl. 14, 4. 19. f. 15, 1 — 7. 11.) zu betrachten ist. Daß er den Krieg auf diese Art führen, und mit den Feinden zugleich selbst sterben mußte, war Folge des Verlusts seiner Augen und seiner Freiheit, nicht eigene Wahl oder Absicht. Ist es Selbstmord, wenn ein Soldat auch da streitet, wo er gewis voraussieht, daß er nicht siegen kan, ohne zu sterben? Oder sollte die Handlung nur darum so abscheulich seyn, weil Simson das Amt eines Kriegers nicht von einem Menschen, sondern von Gott (13, 5.) erhalten hatte? S. Herrn Prof. Justi (Repertor. für bibl. Litterat. Th. 7. S. 97. 112. ff.) und Herrn Heß Gesch. der Heerführer B. 2. S. 237 — 241.

e) Wie David 1 Sam. 17, 37. 45. ff. und Simson Richt. 15, 15. vergl. v. 18.

feindliche f) Heere in die Flucht geschlagen haben g). Weiber erhielten ihre Todte h) lebendig i) wieder. An. 35. dre k) hingegen lieſſen ſich zu Tode marteren l), und nah-

men

f) vergl. αλλοτρια Ez. 30, 12 7, 21. 11, 9. 28, 7.

g) Wie Samuel 1 Sam. 7, 8. ff. David 2 Sam. 5, 19. ff. Barack Richt. 4, 6. ff. Jephta 11, 23. ff. und Gideon 7, 15. ff. Auf des lezteren Geſchichte (v. 13.) ſcheint der Ausdruck παρεμβολας κλινειν anzuſpielen.

h) Wenn wir auch die Geſchichte 1 Kön. 17, 18. ff. nicht dazu nehmen, ſondern blos bei der ähnlichen Begebenheit 2 Kön. 4, 21. ff. ſtehen bleiben, in welcher wir nicht nur v. 37. das πιστευω ausdrücklich leſen, ſondern auch deutlichere Spuren von der Mutter Glauben antreffen (v. 21 — 24. 30.): ſo konnte der Apoſtel dennoch γυναικες und νεκρους in der mehreren Zahl ſchreiben. S. Herrn Ritter Michaelis bei unſerer Stelle Anm. 306. und oben 9, 23. n).

i) Es αναστασεως iſt ſo viel als αναστηναι (vergl. Diſſ. II. in ep. ad Col. not. 52. p. 23.) Will man lieber, wie Röm. 1, 4. überſezen: nach ihrer Auferſtehung Ebr. 1, 5. o); ſo bleibt der Sinn unverändert.

k) Nun fügt Paulus den, aus der Schrift genommenen (v. 3. b), Beiſpielen auch noch einige neuere (v. 35 — 38.) bei, deren Andenken in anderen, auch von Joſephus (de Maccebaeis) benüzten, Nachrichten aufbehalten war.

l) Wie Eleaſar 2 Macc. 6, 18. ff. und die 7. Söhne nebſt ihrer Mutter 7, 3. ff. τυμπανιζεσθαι (6, 19. 28.), oder, wie ſich Joſephus in der Nachricht von dem nemlichen Eleaſar ausdrückt (de Maccab. §. 5. T. II. p. 603. ſeq.), τροχιζεσθαι mag urſprünglich eine beſondere

Art der Folter bezeichnet haben (ſ. Herrn D. Carpzov S. 563. f.), die etwa daher τυμπανον hieß, weil die Glieder des τροχιζοντος, wie bei dem älteſten der 7. Söhne (ſ. Joſephus §. 9. S. 509.), durch jenes Werkzeug in der Abſicht ausgeſpannt wurden, um auf ihn zuſchlagen, und durch die Schläge in dieſem widernatürlichen Zuſtande deſto gröſſere Schmerzen verurſachen zu können. Wenigſtens merkt Joſephus a. a. O. an, daß der Aelteſte der 7. Söhne auf den τροχον gekommen ſey, um die Schläge, die er ſchon vorher fruchtlos empfangen hatte, vermittelſt der nun hinzugekommenen Ausdehnung und Verrenkung ſeiner Glieder, empfindlicher zu machen. Allein aus eben dieſer Stelle (S. 509. f.) iſt zu erſehen, daß man den τροχον noch zu anderen Gattungen der Marter, z. B. durch untergelegtes Feuer, gebraucht habe, wie denn auch Eleaſar, ohne Zweifel auf dem τροχω, den er wenigſtens erwartete (§. 5. S. 504.), zuerſt jämmerlich geſchlagen §. 6. S. 505.), und endlich, wie er erwartet hatte (§. 5. S. 504.), gebraten worden iſt (§. 6. S. 506.). Daher mag es denn gekommen ſeyn, daß τροχος oder τυμπανον überhaupt ein allgemeiner Name der Folter geworden iſt. Deßwegen ſagt auch Joſephus von den zu Tode gemarterten das eine mal (§. 5. S. 503.) ΤΡΟΧΙΣΘΕΝΤΕΣ ανηρεθησαν, das andere mal (L. XII. Antt. c. 5. §. 4. T. I. p. 610.): πικρας ΒΑΣΑΝΟΥΣ υπεθεντες απεθνησκον. Er begreift nemlich unter dem τροχισθεντες nicht blos diejenigen, die auf dem eigentlich ſo genannten τροχον ſtarben, wie Eleaſar, ſondern auch ſolche, die durch andere Werkzeuge (vergl. de Maccab. §. 8. 9. T. II. p. 508. 510.) zu Tode gemartet wurden (μικρότερον βασανισθεντας S. 507.). Τροχισθεντες §. 5. S. 503.) iſt ſo viel, als das vorher (§. 4.) gebrauchte δια βασανων. So ſcheint nun auch unſer συμπασιθησαν ſo viel zu ſeyn, als: ταις βασανοις υπεθησαν (vergl.

nahmen die angebotene Errettung nicht an m), damit n) sie einer beſſeren Auferſtehung o) theilhaftig werden möchten. Andere aber p) muſten Hinrichtung q) und Geiſ- 36.

ſeln

---

§. 6. S. 506,), in welchem Sinn das Wort απιτυμπανιζειν ſelbſt, nach des ſel. Krebs Bemerkung, von Joſephus (L. I. contra Apion. §. 20. p. 451. gebraucht wird.

m) Vergl. 2 Macc. 6, 19. 21. ff. 7, 24. ff. und *Joſephum* de Maccab. §. 8. 12.

n) 2 Macc. 7, 9. 11. 14. 23. Vergl. v. 29. 36. *Joſephum* §. 9. p. 509. und von dem Eleaſar 2 Macc. 6, 26.

o) Als der Sohn der Sunamitin (Anm. i), welcher in das irdiſche, mühſelige, vergängliche Leben zurückkam.

p) Paulus unterſcheidet diejenige, die eines ungewöhnlichen, und ausgezeichnet grauſamen Todes ſterben müßten (v. 35.), von den übrigen, welche auf eine gewöhnlichere, nicht ſo beſonders ausgeſuchte Weiſe hingerichtet wurden. So unterſcheidet auch Joſephus §. 4. S. 503. zwo Stufen der Verfolgung des Antiochus, da nemlich die Standhaften Bekenner der jüdiſchen Religion, die ſich nicht zum Heidenthum entſchlieſſen wollten, zuerſt durch Todesſtrafen überhaupt (κολαζοντες εθνον) hernach, da die angedrohete und wirklich vollzogene Strafen dieſer Art (τιμωριαι) nicht wirkten, durch ausgeſuchte Martern δια βασανων, oder nach §. 5. τρεχιζοντες) ums Leben kämen.

q) Εμπαιγμοι ſind ſchimpfliche Todesarten, Todesſtrafen, wovon v. 37. einige Beiſpiele angeführt werden. So heißt es 2 Macc. 7, 7. Da der erſte auf dieſe Art geſtorben war, ſo führte man den Zweiten zur Todes-

seln r) und s) Bande und Gefängnis über sich ergehen
37. lassen t): sie wurden gesteiniget, in Stücken zerhauen
38. enthauptet u). Leute, deren die Welt nicht werth war,
musten

---

strafe (επι τον εμπαιγμον).„ Vergl. ενεπαιζετο (v. 10.), er wurde hingerichtet, exequirt.

r) Wenn Josephus die beiden (Anm. p) Stufen der Verfolgung zusammennimmt B. 12. Alt. K. 5. §. 4. S. 610.), so sagt er auch: αικιζομενοι (μαστιγουμενοι) και (dieß ist nun die zweite Stufe πικρας βασανους υποφεροντες (τροχισθεντες Anm. I) απεθνησκον. Also auch in der ersten, noch gelinderen Periode der Verfolgung gieng gemeiniglich Geisselung vor der Hinrichtung her, um etwa zu versuchen, ob diese vorläufige Strafe den Abfall nicht bewirken werde.

s) Paulus nennt das höchste Leiden (Anm. q) zuerst, vor diesem gieng die Geisselung (Anm. r), und, wie man leicht vermuthen kan (vergl. 2 Macc. 7, 1.), zu allererst auch noch gefängliche Einziehung vorher.

t) Vergl. v. 29. p)

u) Da in dem folgenden (v. 38. y) so wohl als v. 35. von der Verfolgung des Antiochus die Rede ist, so sind wohl auch die εμπαιγμοι v. 36. wovon nun Beispiele angeführt werden, aus eben diesen Zeiten, wenn gleich das zweite Buch der Maccabäer von dem κατασφαζειν (6, 9. vergl. 1 Macc. 1, 50. 57. 60. f. 63.) und Josephus von dem κολασθεντας θανειν (Anm. p) nicht gerade diese Beispiele anführen, so, wie hingegen Paulus einer andern Todesart, welche das 2te Buch der Maccabäer 6, 10. (vergl. Josephum de Maccab. §. 4. p. 503.) nahmhaft macht, keine Meldung thut. Die Quelle,

woraus der Verfaſſer jenes Buchs oder Jaſon ſelbſt (2 Macc. 2, 23.) geſchöpft hat, konnte ja mehrere Beiſpiele von gewaltſamen Hinrichtungen erzählen, wovon der eine Schriftſteller dieſes, der andere jenes Beiſpiel in ſeine ſpätere Erzählung übertrug. Daß zu den Zeiten des Apoſtels auſſer den Büchern der Maccabäer noch andere Nachrichten von der Verfolgung des Antiochus übrig geweſen ſeien, ſieht man auch aus dem Joſephus, welcher (B. 12. Alt. K. 5. §. 4. S. 610.) der in den Büchern der Maccabäer nicht erwähnten Kreuzigung gedenkt. Die jüdiſche Strafe der Steinigung, welche von Paulus genannt iſt, darf uns um ſo weniger befremden, da ein Theil der Verfolger aus abgefallenen Juden beſtand (1 Macc. 1, 11. ff. 43. 52. f.). Die durch ἐπρίσθησαν angezeigte Todesſtrafe konnte auch mittelſt des Schwerdts vollzogen werden Suſ. 59. vergl. 1 Sam. 15, 33.), war aber von der eigentlich ſogenannten Schwerdtſtrafe (φονω μαχαιρας, vergl. Apg. 12, 2.) oder der Enthauptung ſehr verſchieden. Vergl. Herrn Ritter Michaelis Moſ. Recht. Th. 5. S. 22 — 24. Das ſeltenere, von dem Aethiopiſchen Ueberſezer wegen ſeiner Dunkelheit ganz übergegangene, Wort ἐπρίσθησαν ſcheint zu der muthmaßlichen Beſſerung: ἐπειράσθησαν, Gelegenheit gegeben zu haben, die hernach vom Rande in den Text der meiſten Handſchriften gekommen iſt. Indeſſen haben doch einige, von Millius angeführte Handſchriften, Kirchenväter und Ueberſezungen, denen die arabiſche des Erpenius noch beigefügt werden kan, das unächte ἐπειράσθησαν gar nicht aufgenommen; die es aber aufgenommen haben, ſezen es, wie bei Gloſſemen zu geſchehen pflegt, nicht einſtimmig nach ἐπρίσθησαν, ſondern zum Theil auch vor dieſes Wort, wie der cod. 17. bei Herrn D. Griesbach, zum Theil ſtatt deſſelbigen, wie der griechiſche Text des cod. D. (a prima manu), und Clemens von Alexandrien (Strom. L. IV. c. 16. p. 609.)

muſten x) Wüſten, Gebürge, Hölen und Klüfte der Erde durchirren y), und z) in Mangel, Noth und Kummer, mit Thierhäuten bekleidet a), einhergehen. Aber b) dieſe alle c) haben

---

x) Als wenn ſie nicht werth wären, unter den Leuten (κοσμῳ) zu ſeyn.

y) S. 1 Macc. 1, 53. 2, 28. ff. 2 Macc. 5, 27. *Josephi* L. XII. antt. c. 6. §. 2. p. 612.

z) Wörtlicher; „Leute, deren die Welt nicht werth war, giengen (aus Mangel an beſſerer Kleidung) in Schaafs-Pelzen und Ziegenfellen (vergl. Herrn D. Carpzov S. 569.), überhaupt in Mangel (auch an ordentlicher Speiſe, vergl. 2 Macc. 5, 27.) und in allerlei Arten von Elend und Beſchwerlichkeiten, umher, weil ſie Wüſten, Gebirge u. ſ. w. durchirren muſten, wo ſie freylich keine gehörige Kleidung, Nahrung und Bequemlichkeit haben konnten, ſondern vielen Gefahren und Mühſeligkeiten ausgeſetzt waren.„

a) Vergl. 1 Petr. 3, 4. „Der Menſch, inſofern er unſichtbar iſt, nemlich (Ebr. 10, 32. p) das Herz, ſoll bekleidet ſeyn mit dem unvergänglichen (vergl. 1 Petr. 1, 18. 7.) Schmuck, ἐν τῷ ἀφθάρτῳ (ἐστιν, vergl. 3, 3.), oder (vergl. Ebr. 10, 32. p) mit einer ſanften und ſtillen Geſinnung (vergl. Phil. 1, 27. c).„ S. auch Krebs bei Matth. 7, 15.

b) Vergl. 4, 5. k).

c) Von welchen zunächſt vorher (v. 35. ff.) gehandelt iſt, die verfolgt wurden, wie die Hebräer 10, 32. ff. ja noch heftiger als ſie 12, 4. Wenigſtens nöthiget uns nichts (vergl. 11, 13. q), das πάντες auf alle diejenige

ben das Verſprochene d) nicht erhalten, ungeach-
tet ſie ſich durch Glauben Ruhm erwarben; denn 40.
Gott meinte es mit uns viel zu gut, als daß e) ſie
allein

zu beziehen, von deren, oft nur auf einzelne Fälle eingeſchränkten, Glauben (v. 1. q) vorhin die Rede war.

d) Durch deſſen Erwartung die Bekenner des wahren Gottes zu den Zeiten der Makkabäer unter ihrer Verfolgung geſtärkt wurden (v. 35. n), das auch die Hebräer unter ihrem Leiden gehofft hatten, und fernerhin hoffen ſollten (10, 35. 23.), um bei der, nun viel näher gewordenen (v. 25. q), Zukunft Chriſti (v. 37.) der verſprochenen Seligkeit in ihrem ganzen Umfang, alſo auch ſelbſt der ſeligen Auferſtehung ihres Leibes (11, 35.) und der öffentlichen Darſtellung ihrer Herrlichkeit (v. 140. f), theilhaftig zu werden, κομισασθαι την επαγγελιαν (10, 36.), welcher nemliche Ausdruk in unſerer Stelle wiederholt wird.

e) Wörtlich: „ſie empfiengen das Verſprochene nicht, weil Gott in Abſicht auf uns etwas beſſeres, daß ſie nemlich nicht ohne uns zur Krone gelangen ſollen, zum voraus beſchloſſen (veranſtaltet) hat.„ Wie nemlich προορᾶν, oder προοραᾶσθαι nicht nur: Vorherſehen, ſondern auch: zum voraus ſorgen, den Bedacht auf etwas nehmen heißt (vergl. Oratorum gr. Vol. V. ex ed. *Reiskii* p. 915. f.): ſo konnte auch das ſeltenere προβλεπειν, προβλεπεσθαι in derſelbigen Bedeutung gebraucht werden. So heißt προβλεπειν Pſ. 37, 13. die Strafe des Gottloſen nicht nur vorherſehen, ſondern auch dafür geſorgt, ſie beſchloſſen und veranſtaltet haben. Vergl. 1 Moſ. 22, 8.

allein, ohne uns f), hätten ſollen die Krone erlangen g).

Alſo

f) Nachdem der Menſch Jeſus (Joh. 5, 27. Apg. 17, 31.) geboren und zum Herrn über alles geſezt iſt (Ebr. 1, 2. 2, 9.); ſo hätte die Verſezung ſeiner Brüder in den vollen Genuß des ihnen beſtimmten (v. 5—8. 10.) Antheils an der Herrlichkeit Jeſu ſogleich vor ſich gehen können (10, 37. 2). 9, 26. 2), wenn Gott nicht für die Nachkommen geſorgt, und, eben damit dieſe noch geboren werden und nach zurückgelegter Laufbahn an dem Lohn der Sieger Antheil nehmen könnten, die Auferweckung der verſtorbenen Gläubigen und die, mit ihrer vollendeten Herrlichkeit ſo genau verbundene (Röm. 8, 19. ff.), Tod und Geburt ausſchlieſſende (vergl. Luc. 20, 35. 36. Off. 21, 4.), Veränderung der ganzen gegenwärtigen Verfaſſung (Ebr. 12, 26. ff.) noch weiter hinausgeſezt hätte. Aber auch für die älteren Gläubigen wird es nur um ſo mehr Ehre ſeyn, daß ihnen der Siegeskranz oder (Anm. g) ihre volle Belohnung bei der feierlichen Gelegenheit der Zukunft Chriſti und der damit verbundenen groſſen Revolution vor allen, die jemals gelebt haben und leben werden, ertheilt werden ſoll. S. Diſſ. de beata vita poſt mortem p. 24. f.

g) Oder (v. 39. d): „das Verſprochene, die verheiſſene (10, 36.) feierliche Belohnung (v. 35.) ihres in ausharrender Geduld (v. 36. 12, 1.) erkämpften Sieges erhalten.“ Daß ſich übrigens τελειωθωσιν auf den Siegeskranz beziehe (vergl. 7, 11. i), iſt um ſo gewiſſer, weil der Apoſtel gleich des Wettlaufs 12, 1. und des beendeten (τελειωσας v. 2.) ausdrüklich gedenken wird.

Also h) wollen auch wir, die wir so viele le- XII.
bendige Beweise um uns haben i), die ganze Bürde,

die

h) Nachdem die Zwischenabhandlungen 11, 3. ff. zu Ende gebracht, oder der Beweis des, v. 2. aufgestellten, Satzes durch viele Beispiele geführt ist; so wendet der Apostel diesen Satz selbst auf die Hebräer an, oder er ermuntert sie durch die angeführten Beispiele (12, 1. i) des Glaubens, auch in ihrem Theil Glauben zu beweisen (10., 39.), nicht ihr Vertrauen (v. 35.), sondern den Unglauben (12, 1, m) wegzuwerfen, und die versprochene (10, 23. 36.) Belohnung (v. 35.), welche Jesus (12, 2. p) bei seiner Zukunft (10, 37.) gewiß ertheilen werde, zuversichtlich und geduldig (v. 36. 12. 1. m) zu erwarten. vergl. 11., 1. q).

i) Der Sinn: „ihr (vergl. v. 3. ff. 2, 3. u) habt eine Menge (vergl. 11., 32. und Elsner S. 370. Rypke S. 406.) von Denkmälern (vergl. 1 Mos. 31, 52. 48.) oder Beweisen vor euch, wie sehr Gott auf Glauben sehe.“ Vergl. des Herr D. Morus Anm. in der 3ten Ausg. Weil aber Paulus in unserer Stelle, wie sonst öfters (1 Kor. 9, 24. ff. Phil. 3, 12. ff.), das Trachten nach künftiger Herrlichkeit (Ebr. 10, 23. 34. ff.) mit dem Wettlauf (12, 1. m) in Hinsicht auf einen gehofften Preis (v. 2. p) vergleichet: so stellt er diejenigen, welche sich in ihrem Leben durch die Hoffnung eben dieser Seligkeit haben leiten lassen (11, 5. 13 — 16. 35 — 39.), oder doch (v. 1. q), durch gewisse im Glauben verrichtete Handlungen Ruhm und Vortheile errungen haben, unter dem Bilde der Sieger vor, welche die Laufbahn glüklich zurükgelegt haben, und nun gleichsam die übrigen, die noch im Laufen begriffen sind und sich die Beispiele älterer Sieger in Gedanken verge-

die uns drückt, ich meyne k) die höchst gefährliche Sünde l), wegwerfen und in der uns angewiesenen Laufbahn

---

genwärtigen, umgeben und sie durch ihren Vorgang anfeuren, auch in ihrem Theil dem Ziele mit aller Anstrengung zuzueilen.

k) Ογκος bedeutet zwar überhaupt den Umfang oder das Volumen einer (übrigens grossen oder kleinen) Sache (s. den Galenus bei Elsner S. 372. *Sexti* Empir. L. I. adv. Mathem. §. 21. Opp. ed. Fabric. p. 219. und *Aristotelis* Ethic. Nicom. L. X. c. 7. Helmst. 1660. p. 334.). Daß aber nicht blos das zusammengesezte υπερογκος (s. Kypke bei 2 Petr. 2, 18.), sondern auch das einfache ογκος insbesondere von einer grossen Masse gebraucht werde, ist daraus zu ersehen, weil das Wort von einem fetten Körper, von Geschwülsten und metaphorisch von einem aufgeblasenen, stolzen Gemüthe, von schwülstigen, oder auch erhabenen Reden, von grossen und in ihrer Art vorzüglichen oder doch Aufsehen erregenden Dingen überhaupt, gewöhnlich ist (s. Elsner bei unserer Stelle S. 373. Alex. Morus S. 208. und Herrn Prof. Lösner). So kan es denn auch von einer, durch ihr grosses Volumen lästigen und drükenden, Sache, von einer physischen oder mataphorischen Bürde, gebraucht werden, wie denn ογκηρος wirklich bei Philo so viel ist als schwer (s. Lösner bei 2 Petr. 2, 18.). Was Paulus unter der, am muntern Fortschreiten in der Laufbahn hinderlichen, Bürde verstehe, erklärt er (vergl. κατ Ebr. 10, 11. k) sogleich selbst (Anm. l).

l) Was für eine Sünde gemeint sei, ist aus dem entgegenstehenden (vergl. υπομονης Anm. m) Glauben (10, 38 — 11, 1.) abzunehmen, welchen der Apostel bisher

bahn mit ausharrender Hoffnung fortschreiten m), und 2. auf Jesum sehen n), das Muster o) und den Vergel-

ter

(Anm. h) durch so viele Beyspiele empfohlen hat (v. 2. 39.) und nun gleich 12, 2.) durch ein noch grösseres empfehlen wird. Wie sehr gefährlich und nachtheilig (ευπεριστατος, vergl. Rypke und *Raphelii* Annott. ex Polyb.) der Unglaube sey, konnte aus 3, 18 — 4, 13. 10, 38. f. vorausgesezt werden.

m) Wer auf die versprochene Krone (v. 2. p) nicht warten kan, sondern, wenn er nicht sogleich am Ziel ist, seine Hoffnung, den Preis davon zu tragen, aufgiebt (10, 35.), wer bei seiner Hoffnung (v. 35.) oder (11, 1.) bei seinem Glauben (10, 38. 39.) keine Geduld haben will, wer nicht ausharrende Hoffnung (υπομονη 10, 36. a) hat: der wird durch diesen Unglauben, wie durch eine drükende Bürde (Anm. k), in seinem Laufe aufgehalten, er wird zu verdrossen und matt (12, 3. 12.) seyn, in der angewiesenen Laufbahn (vergl. Rypke und Raphelius ex Herod.) fortzuschreiten, und also auch die dem Ueberwinder verheissene Belohnung nicht erhalten (10, 35. f. 38. f.).

n) Sein Beyspiel des Glaubens, die Beschwerlichkeiten des ihm angewiesenen Laufs und ihr herrliches Ende (Anm. r) bedenken (v. 3.).

o) Αρχηγος bedeutet überhaupt den Urheber (2, 10. t): in welchem Sinn man aber eine Sache bewirkt habe, muß der Zusammenhang entscheiden. Man kan z. B. auch durch Rathschläge (1 Macc. 9, 61. vergl. v. 58. f.) oder durch Beispiel (vergl. die, von Raphelius bei Apg. 3, 15. angeführte, zweite Stelle des Polybius) αρχηγος einer Sache werden. Die lezte Bedeutung empfielt hier der Zusammenhang (Anm. r). Vergl.

ter p) des Glaubens, der, in Hinsicht auf q) die ihm versprochene Seligkeit, sich, ohne auf die Beschimpfung zu achten, dem Kreuzestode unterworfen, und sich nunmehr auf Gottes Thron zur rechten Hand gesezt hat r).

Beden-

Herrn D. Carpzov und Herrn Ober. Cons. R. Teller bei dem Wort Anfänger.

p) Weil der Apostel das Trachten nach ewiger Seligkeit in der von Gott vorgeschriebenen Ordnung, mit einem Wettlaufe vergleicht (v. 1. m), worauf sich auch das gleichfolgende πρακτικως (vergl. Krebs und Lösner bei 6, 18.) und der Schluß des nächsten Verses 12, 3. y) bezieht: so ist nichts wahrscheinlicher, als daß τελειωτης der brabeuta ist, welcher dem Sieger den Preis ertheilt (2, 10. y). In Ermanglung eines ganz entsprechenden teutschen Worts habe ich des Herrn D. Rosenmüllers Uebersezung befolgt. Vergl. Herrn D. Carpzov S. 578. Daß übrigens Jesus der Vergelter des Glaubens oder des Wartens auf ihn (υπομονης 12, 1.) seyn werde, hat der Apostel auch oben (9, 28.) gesagt. Vergl. 10, 35. mit v. 37. f). 2 Tim. 4, 8.

q) Wegen (vergl. Eph. 5, 31. und *Raphelium* ex Xenoph. bei Luc. 1, 20.) der künftigen Belohnung (Ebr. 2, 9.) seines Gehorsams bis zum Tode am Kreuz (Phil. 2, 8.) ließ sich Jesus diese Beschimpfung und diese Schmerzen gefallen (Joh. 12, 23—26. 13, 31. f. 34. 38. ff. 17, 1—5. 11—13. 24. Matth. 26, 64. vergl. über den Zweck Joh. S. 189. f.) Er ist also ein Muster (Anm. o) des Glaubens, oder (Ebr. 11, 1.) der geduldigen Erwartung dessen, was man zu hoffen hat.

r) Sein Leiden war noch viel schimpflicher und grösser, als das Leiden der Hebräer (v. 4.), und doch hat der Er-

Bedenket s), wer der ist t), der so viel Widersezlich- 3.
keit

---

folg gezeigt, daß es seiner Herrlichkeit nicht im Wege stand (2, 10.). Er ist wirklich zu der göttlichen Hoheit und Herschaft gelangt, daß er nun der Vergelter des Glaubens ist Anm. p). Es ist folglich ein Beispiel, daß die gegenwärtigen Trübsalen (10, 32. ff.) gegen die Zuverlässigkeit (v. 37. 23.) der versprochenen Seligkeit ganz und gar nichts beweisen (vergl. 12, 5 — 11.), und keinen Grund enthalten, die Hoffnung aufzugeben (v. 3. 5. 12. 10, 35.). Aber er ist zugleich ein Beweis, daß man die Hoffnung behaupten (v. 36) und in Hinsicht auf die versprochene Seligkeit (v. 34.) sich dem Willen Gottes, auch in Uebernahme des Leidens, unterwerfen (12, 9.) muß, auch durch Verfolgungen (v. 3.) sich nicht zum Abfall von Gott (v. 4.) verleiten lassen darf, wenn man das Versprochene erhalten will. Denn eben wegen seines Glaubens (Anm. q) und wegen des im Glauben unter allen Trübsalen bewiesenen Gehorsams kam er zu dem Genuß der Herrlichkeit (2, 9. 5, 8. f. Phil. 2, 8. f.)

s) Paulus erklärt nun (vergl. γυμ die bildliche Redensart; auf Jesum sehen (v. 2.) durch eine eigentlichere, von der man Rypke und Raphelius (ex Herodot.) nachsehen kan.

t) Vergl. 10, 30. h). Wenn wir bedenken, daß der Gekreuzigte (12, 2.) und so sehr mißhandelte (v. 3. u) Jesus der Sohn Gottes ist (1, 2.), der sich zur Rechten auf Gottes Thron sezen (12, 2. vergl. 4, 14. 7, 28. 8, 1.) und über alles herrschen konnte (1, 2. f.); so wird es uns nicht mehr befremden, und uns unsern Glauben, daß wir Söhne und Erben Gottes seien, nicht mehr schwächen (12, 5 — 9.), wenn wir über uns

keit u) von Rebellen x) ertrug, damit ihr den Muth nicht

---

ergeben lassen müssen, was über den eigenen Sohn Gottes (vergl. 5, 8.), den Erben Gottes im höchsten Verstande, in noch viel grösserem Maaße ergieng. Mußte sich der Sohn Gottes selbst dem Leiden, das ihm auferlegt wurde, im Gehorsam unterwerfen (5, 8. vergl. ὑπομονὴν 12, 3. 2.), und ist sein Glaube (πίστις v. 2.), wodurch er sich diesen Gehorsam erleichterte (v. 2. 9), so gar nicht zu Schanden worden, daß er vielmehr eben durch Leiden zur Herrlichkeit gelangte (2, 9. f.): so kan uns diese Betrachtung ermuntern, uns auch im Glauben und Hoffnung einer künftigen Seligkeit (10, 34. 12, 9. 11.) dem uns von unserm Vater zugeschikten Leiden gehorsam und geduldig zu unterwerfen (v. 9.)

u) Ἀντιλογία kan die Widersezlichkeit überhaupt bezeichnen (s. Kypke bei Joh. 19, 12. und Obss. gr. p. 10.), sie habe sich nun durch Worte (Matth. 11, 19. 12, 24. 26, 59. ff. 27, 39. ff) oder Werke (Luc. 4, 29. Joh. 8, 59. 10, 31. Matth. 26, 47 — 57. 67) geäussert. Indeß haben die Juden (Anm. x) Jesum eigentlich durch ihre Widersezlichkeit in Reden (Matth. 20, 18. 27, 1. Apg. 3, 13. f.) getödtet (v. 15.) oder von den Heiden (Matth. 20, 19.) tödten lassen. Den Kreuzestod (Ebr. 12, 2. erlitt er durch eigentliche ἀντιλογία oder durch den mündlich geäusserten Widerwillen der Juden gegen ihn.

x) Die älteren Israeliten wurden durch 3, 12. b) ihre Widersezlichkeit gegen Moses, als einen göttlichen Gesandten, zu Abtrünnigen oder Rebellen gegen Gott (ἁμαρτωλοὶ v. 17. u). Wie vielmehr (12, 25. Matth. 21, 37. ff.) mußte also die noch weiter gegangene Widersez-

nicht sinken lasset und nicht verdrossen werdet y). Der 4.
Kampf wider den Abfall z) hat euch bis jezt noch kein
Blut gekostet a), und ihr vergeßt der Ermahnung, die 5.
von

---

lichkeit der späteren Juden gegen den viel grösseren (Ebr. 3, 3. ff.) Gesandten Gottes, Jesum, die Kreuzigung des Sohnes Gottes (v. 6.), als ein Abfall von Gott (αμαρτια) betrachtet werden?

y) Εκλυεσθαι scheint, wie v. 5. für sich allein zu stehen, und ταις ψυχαις υμων zu καμητε zu gehören (vergl. Job 10, 1.) Beide Redensarten drüken Muthlosigkeit oder den Unglauben (Ebr. 12, 1. l) aus, da man die Hoffnung wegwirft (10, 35.), das Versprochene zu erlangen. Daß sie besonders von Kämpfern üblich seien, die ermatten und die Hoffnung des Preises aufgeben (vergl. 12, 1. m), zeigen Kypke und Herr Prof. Lösner.

z) Wenn die Hebräer ihrer Muthlosigkeit (v. 3. y) nachgegeben und sich nicht durch die angeführten Beispiele des Glaubens ermuntert (v. 1 — 3.) hätten: so würde der gänzliche Abfall (αμαρτια 10, 26.) vom Christenthum daraus erfolgt seyn (3, 12. f. 14. k). Eben deßwegen ist der Unglaube so gefährlich (12, 1. l), weil er sich leicht in schröklichen (10, 26 — 31.) Abfall endigt.

a) „Eure Verfolgungen (10, 32. ff.) waren noch keine blutige, wie bei Jesu (12, 2.) und einem Theil der vorhin (v. 1.) zum Muster aufgestellten Personen (11, 35. ff); ihr habt noch nicht mit Gefahr eures Lebens gekämpft.„ — Sehr ähnlich ist des Sextus Empirikus Ausdruk L. XI. (adv. Ethicos) §. 99. 102. p. 709. διαγωνιζεσθαι μεχρι θανατου, im Kampf sein Leben wagen (vergl. εις αναιρεσιν εαυτον επιδουναι

von b) euch als Kindern ſpricht? „Mein Kind, ſey
nicht leichtſinnig bei der Zucht des Herrn, und laß
dichs nicht verdrieſſen, wenn du ſcharf von ihm gehal-
6. ten wirſt. Denn wen der HErr liebet, den hält
er in der Zucht, und jedes Kind, dem er wol
7. will, ſchläget c) er.„ Wenn ihr unter der Zucht
ſeyd

---

§. 100. und §. 107. S. 710.). Aus der Redensart: μεχρι τελευτης αριστευειν (107,), ſich ſo tapfer halten, daß man auch den Tod nicht ſcheut, kan Off. 2, 10. erläutert werden. Vergl. noch 2 Tim. 2, 9. „ich leide um des Evangelii willen, und zwar in dem Maaße, daß ich mir auch Bande gefallen laſſe (μεχρι δεσμων), wie ein Uebelthäter.„

b) Nicht aus der Anrede: υιε μου (Spr. 3, 11.), die ja nicht in Gottes Namen abgefaßt iſt (vergl. 1, 8. 4, 1 — 3.), und alſo auch den Leſer nicht für Gottes Kind erklärt; ſondern aus den 3, 12. folgenden Worten (Ebr. 12, 6.), welche von den Gezüchtigten handeln, nicht aber an ſie gerichtet ſind, beweiſet der Apoſtel, daß Gott die leidenden Hebräer als ſeine Kinder anſehe und behandle. Ich nehme daher den Dativus ωις, wie 1, 5. n).

c) Der Apoſtel behält die gewöhnliche griechiſche Ueberſetzung bei, weil ſie wenigſtens das, was zu beweiſen iſt (v. 5. b), richtig ausdrükt, daß der HErr auch ſeinen Kindern — einem, den er liebet, einem Kinde, dem er wol will, oder (vergl. 10, 34. x) an dem er Freude hat — Züchtigungen oder Leiden (12, 4. vergl. 10, 32.) auflege. Sprechen wir יְהוָה aus, ſo wird der Beweis auch noch durch den Vatersnamen verſtärkt: „wen der Herr liebet, den züchtiget er, nemlich

seyd d), so behandelt euch e) Gott als Kinder. Denn giebt es wol ein Kind, das sein Vater nicht unter der Zucht hält? Wollt f) ihr aber ohne die Zucht seyn, 8. die doch alle erfahren haben g; so seid ihr nicht Kinder, sondern Bastarte h). Haben wir gegen unsere 9. Irdi.

(10, 11. k) wie ein Vater seinen Sohn, dem er wol will.„

d) Παιδεια begreift nicht blos Ahndungen eines Vergehens der Kinder, sondern überhaupt alle, der gegenwärtigen Empfindung nach unangenehme und beschwerliche (v. 11.) Uebungen (vergl. γεγυμνασμενοις δια παιδειας (v. 11.) zu künftigem Vortheil, alle μαθηματα, die zugleich παθηματα sind (5, 8.), worauf auch das υπομενετε 12, 7. hinweiset. Wenigstens war das Leiden (v. 4. 10, 32. ff.), welches sich die Hebräer gefallen lassen sollten, keine Bestrafung, sondern Uebung ihres Glaubens (v. 34. ff. 12, 1.), ihres Gehorsams und ihrer Rechtschaffenheit (v. 10. f). Der Verfasser des zweiten Buchs der Makkabäer betrachtet die Verfolgungen des Antiochus zwar auch als väterliche (6, 12 — 16.) Züchtigungen, aber doch als solche, die durch Sünden 7, 18. 32. f.) des Volks (v. 38. 6, 12. 16.) veranlaßt seien.

e) s. Kypke und Raphelius (ex Xenoph. & Arrian.)

f) Vergl. 11, 17. h).

g) Vergl. v. 6.

h) „Gott behandelt euch (v. 7. e) durch das Leiden, das er euch zuschikt, nicht als Feinde, sondern als liebe Kinder, an denen er Freude hat (v. 6.), und die er gern immer vollkommener und glüklicher sähe (v. 9—11.).

irdiſche Väter bei ihrer Zucht Ehrerbietung bewieſen; wie vielmehr i) ſollen wir uns dem geiſtlichen k) Vater

---

Ihr hingegen würdet, wenn ihr euch die Zucht nicht gefallen laſſen, ſondern euch dem zu eurem Beſten gemeinten Leiden entziehen (μη υποτασσωμεθα v. 9.) wolltet, Gott nicht als Vater behandeln, Mangel der Ehrerbietung (v. 9.) und des Zutrauens zu ſeiner Weisheit und väterlichen Geſinnung (v. 10.) verrathen, alſo zeigen, daß ihr keine ächte Kinder Gottes, ſondern Baſtarte (εκ πορνειας γεγεννημενοι) ſeid, die (vergl. Joh. 8, 41.) Gott nicht wirklich zum Vater haben, nicht wirklich zu ſeinem Volk gehören, wenn ſie gleich den Namen der Kinder Gottes, oder (Ebr. 3, 2. 1) ſeines Volks (der Chriſten) führen.„

i) Wollen wir genauer bei der griechiſchen Conſtruction bleiben, ſo wäre die Ueberſezung: „unſerer irdiſchen Väter Zucht ſollten wir zwar mit Ehrerbietung aufgenommen haben, hingegen uns dem himmliſchen Vater nicht noch vielmehr unterwerfen, damit (Obſſ. gr. p. 301. f.) wir glükſelig werden?„ Vergl. *Raphelii* Annott. ex Arrian. Daß die ſonſt gewöhnliche (vergl. Rypke) particula adverſativa in dem zweiten Theil des Verſes fehlt, iſt der Schreibart Pauli gemäß (6, 17. Anm. s). Col. 2, 23. Anm. 112.).

k) Den irdiſchen Aeltern, von welchen ſich unſere Sinfälligkeit und mangelhafte Beſchaffenheit (η σαρξ ημων, vergl. 7, 16. u) herſchreibt, wird der Vater entgegen geſezt, deſſen Kinder ihm (dem Vollkommenen und Seligen, πνευματων Joh. 4, 24. vergl. Ebr. 3, 3. f) ähnlich (12, 10. n), auch πνευματα (Joh. 3, 6.), auch rechtſchaffen (Ebr. 12, 11.) und ſelig (ζησονται v. 9.) ſind. S. Col. 3, 22. Anm. 52.

Vater unterwerfen, um glükſelig zu werden? Jene 10
hielten uns nemlich l), ſo gut ſie's verſtunden, eine
kurze Zeit m) unter der Zucht; er aber thut es zu
unſerem wirklichen Nuzen, damit wir ihm in ſei-
nen erhabenen Vorzügen ähnlich werden n). Zwar iſt uns 11
alle

---

l) Paulus erklärt, warum wir uns dem geiſtlichen Vater noch vielmehr ehrerbietig unterwerfen ſollen (v. 9.) als einem irdiſchen Vater, weil ſich die Zucht bei dieſen nach ſeiner Einſicht richte, alſo der abgezwekte Nuze oft nur vermeinter Nuze, nach der Wahrheit aber kein Vortheil ſey, da hingegen Gottes Zucht immer das zur Abſicht habe, was unſer Nuze iſt, nicht nur ſcheint alſo unſern wahren Vortheil (ζωην v. 9.)

m) Dieſer Zuſaz erinnert daran, daß die Zucht, und ſ auch die Zucht des geiſtlichen Vaters, nur eine kurz Zeit währe; er enthält alſo einen Beweggrund, da freilich nicht angenehme (v. 11.) Leiden, das man ſic nur jezt προς το παυρον v. 11.) auf eine kurze Zeit, g fallen laſſen müſſe, deſto williger zu übernehmen (Kor. 4, 17. f. 1 Petr. 1, 6. 5, 10.). Bei ὁ δε i nemlich ΠΡΟΣ ΟΛΙΓΑΣ ΗΜΕΡΑΣ παιδευει zu ergänzen Προς aber zeigt die Dauer an, wie in προς ωρα 2 Kor. 7, 8. Gal. 2. 5. προς καιρον Luc. 8, 13. 1 Kor 7, 5.

n) Ich möchte zwar dem ſel. Zachariä Anm. 125. nich nachſagen, daß αγιασμος in keiner Stelle auf Gotte ſittliche Tugend gehe, auf welche ja der Grundbegri der Abſonderung (vergl. 2 Moſ. 19, 23.), Auszeich nung (Joh. 10, 36.), Ehrwürdigkeit (vergl. 2 Mac 15, 2.) und Vorzüglichkeit eben ſo wol angewandt wer den kan (1 Petr. 1, 15. vergl. Herrn Geh. Kirchen

alle Zucht, ſo lange wir ſie fühlen, nicht angenehm, ſondern empfindlich; aber in der Folge bringt ſie denen, die dadurch geübt ſind, die heilſame Frucht der Rechtſchaffenheit o).

Brin-

Döderleins Inſt. theol. christ. P. I. p. 272. ſ. ed. 1.), als er z. B. 3, 15. auf die Macht (Matth. 10, 28.) Gottes angewandt wird, da αγιαζειν ſo viel iſt als: Gott die Ehre erweiſen (vergl. 1 Petr. 4, 16.), daß man ihn für mächtiger und furchtbarer als die furchtbarſten Feinde (3, 14.) erkennt, ſeine Macht für unvergleichlich hält. Allein in unſerer Stelle ſcheint mir αγιοτης του Θεου ſeine ehrwürdige, unvergleichliche Beſchaffenheit oder ſeine Vorzüge überhaupt, ſeine Seligkeit ſo wol als ſeine ſittliche Vollkommenheit zu bezeichnen: „Gott hält ſeine Kinder in der Zucht, um ſie, ſo viel es bei Geſchöpfen möglich iſt, nach ſich zu bilden, um ſie dem Vater ähnlich, θειας φυσεως κοινωνους (2 Petr. 1, 4.), ſeiner Seligkeit (vergl. Ebr. 4, 10.) und ſeiner moraliſchen Güte δικαιοσυνης αυτου Matth. 6, 33. vergl. Herrn Ritter Michaelis Anm. 330. über den Brief an die Hebräer) theilhaftig, alſo (2 Petr. 1, 3.) ſelig und gut zu machen, wie er ſelbſt ſelig und gut iſt. Vergl. Ebr. 12, 9. k).

o) Δικαιοσυνη ſcheint ſo wohl die Rechtſchaffenheit (αγιασμον v. 14.) als auch ihre ſelige Folgen (ζωην Ebr. 12, 9.) zu begreiffen (11, 7. x), wie Röm. 6, 16.) δικαιοσυνη ſowol den αγιασμον, der an ſich ein wichtiger Vortheil (καιρος) iſt, als auch ſeine weitere Folgen (τελος), oder die ζωην αιωνιον in ſich faßt (v. 22.), welche das Gegentheil (v. 21 — 23.) von dem, der δικαιοσυνη v. 16. ausdrücklich entgegen geſetzten, θανατω iſt. Die, mit dem Genitivus δικαιοσυνης in Appoſition (Ebr. 10, 32. p) ſtehenden, Worte

Bringet demnach p) die gelähmten q) Hände und 13. Knie

zeigen an, daß die an ſich und ihrer Folgen wegen ſo heilſame (ειρηνη, vergl. Röm. 8, 6. Eſ. 32, 17.) Rechtſchaffenheit durch die, von dem Leiden veranlaßte, Uebung in der Standhaftigkeit des Glaubens (Ebr. 12, 1. f.) und in der Unterwürfigkeit gegen Gott (v. 9.) befördert werde, oder daß die Zunahme der Rechtſchaffenheit und ihrer Belohnungen eine Folge (καρπος) der Uebung ſey, warein uns die Zucht Gottes verſezt (Röm. 5, 3—5. 2 Kor. 4, 16. ff. Jak. 1, 2. f. 12. 1 Petr. 1, 7.).

p) „Weil die muthloſen (Anm. q) Chriſten unter euch ihr Leiden, das vielmehr für — als gegen die väterliche Liebe Gottes beweiſet, ganz unrecht anſehen (v. 5. 1.), ſo müſſet ihr Stärkere (Anm. q) ſie durch Vorhaltung der, v. 5. ff. angeführten, Gründe (vergl. 1 Theſſ. 4, 18.) und durch euer eigenes Beiſpiel (Anm. r) eines beſſeren belehren und wiederum ermuntern (Ebr. 10, 25. p).“ Man ſieht leicht, daß eben hiedurch die Vorzüglicheren um ſo dringender zur Beſiegung aller eigenen Muthloſigkeit ermahnt werden, weil ſie Lehrer und Beiſpiele für andere ſeyn ſollten.

q) Παραλελυμενος und παραλυτικους ſind gleichbedeutende Ausdrücke (ſ. Herrn D. Carpzov S. 592.). Von den Lahmen, welche erſt geheilt werden müſſen und vollends verwendt werden könnten, werden v. 13. andere Chriſten unterſchieden, deren Füſſe recht beſchaffen ſind und richtig wandeln können. Lezteve ſollen ſogar durch ihren richtigen Wandel zur Heilung, oder, wie es in unſerem Verſe ausgedrükt iſt, zur Wiederherſtellung (ανορθωσις, vergl. Apg. 15, 16. Luc. 13, 13.) der Gelähmten beitragen. Wie nun unter dem Bilde der an Händen und Knieen Gelähmten die Muthloſe zu

13. Kniee wieder zurecht, und gebt geraden Weges fort r), da-
mit die Lahme s) nicht verrenkt, ſondern vielmehr geſund
14. werden. Befleiſſiget euch der Friedfertigkeit gegen alle t),
und

---

verſtehen ſind (Eſ 35, 3. f. Ez. 21, 7. Sir. 25, 23.), welche die Hoffnung der im Evangelium verheiſſenen Seligkeit aufgaben (Ebr. 10, 23. 25. 35. 12, 5.); ſo ſind unter den übrigen die ſtandhafteren Chriſten gemeint, welche auch Gal. 6, 1. ermahnt werden, ihre in Verirrung gerathene Mitchriſten zurecht zu bringen.

r) „Ohne vom Guten abzuweichen oder euch auf das Böſe zu lenken (Spr. 4, 26. vergl. v. 27.), damit ihr nicht durch eigene Ermattung unter dem Leiden, oder durch den Anſtoß, welchen Schwächere an eurer Liebloſigkeit oder an euren Vergehungen anderer Art nehmen würden, ſie noch weiter von dem Chriſtenthum entfernet, ſondern ihnen vielmehr (Ebr. 4, 13. h) durch euer Beiſpiel der Standhaftigkeit (Anm. p) und (12, 14.) durch eure Friedfertigkeit und Heiligkeit wieder zurecht helfet.“

s) Welche aus Muthloſigkeit (Anm. q) zwiſchen Chriſtenthum und Judenthum wankten, und jenem nimmer feſt anhiengen (vergl. 1 Kön. 18, 21.). Τα χωλα ſteht für ο χωλος (Ebr. 2, 9. Anm. s).

t) Es iſt leicht zu begreifen, daß die ſtandhafteren Chriſten unter den Hebräern an den übrigen vieles auszuſezen und zu ahnden gefunden haben, und daß es ihnen ſchwer werden mußte, nicht nur gegen die beſſere Mitglieder der Gemeinden, ſondern gegen alle, auch gegen ſolche, die ſich durch die Verfolgungen ſchon zu falſchen und der Sache des Chriſtenthums nachtheiligen Schritten hatten verleiten laſſen, wahre Liebe zu beweiſen. Aber auch dieſen ſollten ſie nicht gleich alle Freundſchaft aufſagen,

und der Heiligkeit u), ohne welche niemand zu dem HErrn kommen x) wird, und ſehet zu, daß niemand 15. Gottes Gnade verſcherze y), daß nicht eine, etwa zum Trei-

---

oder ihnen hart begegnen, ſondern ſie durch Friedfertigkeit und Sanftmuth zurecht zu bringen ſuchen (v. 12. f. Gal. 6, 1—5.). Vergl. Ebr. 13, 1. i).

u) Eines ſolchen rechtſchaffenen Verhaltens (Röm. 6, 22. 1 Theſſ. 4, 3. 1 Petr. 1, 15.), wodurch ſich das Volk Gottes (v. 16. 12, 9.) von anderen unterſcheiden und auszeichnen (Anm. n) ſoll (1, 14. 28. 4, 2. ff.).

x) Eine gewöhnliche (1 Theſſ. 4, 17. 2 Kor. 5, 8. Phil. 1, 23. Joh. 14, 4. 17, 24.) Beſchreibung der Seligkeit, welche ihren Grund darin hat, daß den gehorſamen Kindern Gottes (Ebr. 12, 5—9.) Theilnehmung an der Seligkeit des erſten Sohnes Gottes (v. 3. t) verheiſſen iſt (1, 14 m). Wer aber zu Chriſto kommen will, der muß ihm gehorſam ſeyn (5, 9.); wer ihm in der Seligkeit ähnlich werden will (1 Joh. 3, 2.), muß ihm auch an Heiligkeit ähnlich zu werden ſuchen (v. 3.). Ueber das Wort ἐπιδιωκετε vergl. Ebr. 13, 23. 1 Kön. 3, 16.

y) Mit ſeinem Wunſche, bei dem Herrn zu ſeyn (v. 14.), zu ſpät komme (4, 1. a) Luc. 13, 24—27.), und von der Gnade Gottes ausgeſchloſſen werde, oder das ungnädige Urtheil, wodurch ihm jene Seligkeit abgeſprochen (v. 25. 27. Ebr. 4, 3.), und eine fürchterliche Strafe zuerkannt werden wird (v. 11. ff. 10, 27. ff.), eben ſo wenig abändern könne, als Eſau den Ausſpruch ſeines Vaters, wodurch die Rechte des Erſtgebornen ſeinem Bruder zu- und ihm abgeſprochen waren, durch alle ſeine Bemühung abändern konnte (12, 17.) Das

Treiben kommende, giftige Wurzel z) Krankheit verur-

sache

Recht der Erstgeburt hätte ihm schon früher nicht so gleichgültig seyn (v. 16.) müssen. Da er es nachher (μετεπειτα v. 17.) erhalten wollte, kam er zu spät. Damit es nun den Hebräern mit der künftigen Seligkeit nicht auch so ergehe, sollten sie sich der Standhaftigkeit in dem Glauben (v. 1. f.), der Liebe und der Heiligkeit (v. 14.) befleißigen, so lang es noch Zeit war (4, 1. 2. Gal. 6, 10.), und, weil es niemand (vergl. Ebr. 12, 14.) gelten wird, jene Seligkeit erndten zu wollen, wenn er nicht zuvor dies Gutes gesäet hat (Gal. 6, 7. ff.), so sollten die Stärkere, mit denen es Paulus bisher (Ebr. 12, 12. ff.) hauptsächlich zu thun hatte, nicht nur bei sich selbst auf Glauben und Frömmigkeit sehen (v. 13. f.), sondern eben durch ihr Beispiel und durch Belehrung (v. 12. p.) auch bei anderen (3, 13. g.) dafür sorgen (επισκοπουντες 12, 15.), daß sie die Zeit der Vorbereitung nicht versäumen, und also niemand von den dasigen Christen dereinst bei dem Herrn seyn wolle, wenn es zu spät ist, darzu tüchtig zu werden. Uebrigens muß nach μη τις eben so wol als v. 16. das Zeitwort ἐν verstanden und das Participium von der künftigen Zeit (vergl. v. 28. d. 10, 37. f.) erklärt werden: „daß es niemand gebe, der zu spät kommen wird.“ Die Präposition απο wird durch eine constr. praegnantem (v. 22. g. 6, 1. x.) mit dem υστερειν so verbunden, daß eine Entfernung oder Ausschliessung von der Gnade Gottes angezeigt wird. Vergl. über den Zweck Joh. S. 189.

z) Die giftige (ראש 5 Mos. 29, 17. wie Jer. 23, 15. vergl. Herrn Ritter Michaelis 47—49ste Frage an die Königl. Dänische Reisegesellschaft nach Arabien) Wurzel

suche a), und auf diese Weise b) viele angesteckt wer-
den, daß es keinen Abtrünnigen c) oder Religions- 16.

wer-

---

bezeichnet eine Person (vergl. 5 Mos. 29, 17.) von ungläubiger Gesinnung, und, wenn dieser verborgene Unglaube durch auffallende Handlungen und wirklichen Abfall offenbar wird (Ebr. 3, 12. f. 14. k.), so kommt die giftige Wurzel zum Treiben, sie bringt giftige Früchte (καρπον φυουσα, פרי 5 Mos. 29, 17.). Paulus und Moses verstehen das Bild von einem Abtrünnigen, wie bei diesem das vorhergehende (v. 17.) und bei jenem das folgende (v. 16. 25.) zu erkennen giebt.

a) Vergl. die 70. 1 Mos. 48, 1. 1 Sam. 19, 14. 30, 12.

b) Wenn der Abtrünnige einen oder den anderen verführt hatte, so konnte die, von dem giftigen Gewächse zuerst nur bei einem oder dem anderen entstandene, Krankheit leicht viele anstecken (vergl. Herrn Ritter Michaelis Anm. 338.), und also der Abtrünnigen eine grosse Menge werden. Δια τουτου scheint, wie זאת 1 Mos. 42, 15. Mat. 3, 10. das Neutrum (Ebr. 11, 29. p) zu seyn: „auf diese Art, vermittelst (des τουτου, oder) der, bei einem und dem anderen durch das Gift verursachten, Krankheit.“

c) Der ganze Zusammenhang (v. 15. 3). 12. f. 25.) scheint zu bestätigen, daß hier noch keine vermischte Ermahnungen vorkommen, sondern die obige Erinnerung zur Standhaftigkeit im Bekenntniß des Christenthums (10, 23. f.) noch immer (v. 19. f.). 12, 1. b.) fortgesetzt wird. Folglich ist hier nicht von der eigentlichen πορνεια, wovor unten (13, 4.) erst gewarnt wird, sondern von dem Religions-Abfall die Rede, welchen die Israeliten sehr häufig unter dem Bilde der πορνειας

verächter gebe, wie d) Esau, der sein Erstgeburtsrecht um

---

vorstellten (Jer. 2, 20. 3, 1. f. 5. 8. Sir. 46, 11. 4 Mos. 14, 33. vergl. 9.); Im N. T. vergleicht auch Jacobus (4, 4.) diejenige, welche Gotte und dem Christenthum aus Anhänglichkeit an das Irdische untreu wurden, mit Ehebrechern. Und in den ohnedieß so bilderreichen (Ebr. 12, 1. 12. f. 15.) Zusammenhang unsrer Stelle schikt sich jene bildliche Benennung der Religions-Verächter (βέβηλος, wie sich der Apostel selbst erklärt, vergl. Ez. 21, 25. 43, 7.) um so besser, da Paulus den Abfall von der, durch den Sohn gepredigten, Lehre mit (der πορνεία, oder) dem Abfall von der mosaischen Religion zur Abgötterey theils in unserem Abschnitte selbst (Ebr. 12, 15. vergl. 5 Mos. 29, 17. S. auch Ebr. 12, 25. 10, 28. ff.), theils in anderen Stellen des Briefs (3, 12. f. 2, 2. f.) so gern in Vergleichung sezt.

d) Die göttliche Offenbahrung, daß Abraham und seine Nachkommen das Land Kanaan besizen, und die damaligen Einwohner um ihre Abgötterei und Missethat willen mit dem Verlust dieses Landes gestraft werden sollen (1 Mos. 15, 16. vergl. 3 Mos. 18, 24. ff. 20, 22. ff.), gehörte in Abrahams Familie unter die vorzüglichen Gegenstände des Glaubens (Ebr. 11, 9. 13.) Sie hieng mit dem Glauben an den wahren Gott, der sich Abraham geoffenbahrt hatte, und an die Ewigkeit (v. 9. e), also mit der Religion (v. 6.) genau zusammen. Wie wenig nun Esau auf jene göttliche Offenbarung gehalten habe, zeigte sich bei seiner Verheurathung und bei seiner leichtsinnigen Verkaufung des Erstgeburts-Rechts um eine Kleinigkeit. An dieses (1 Mos. 27, 19.) war der künftige Besiz des fruchtbaren (v. 28, 37.) Landes Kanaan (28, 4.) gebunden. Nichts desto weniger schäzte es Esau, weil er die Erfüllung der

um eine einige Mahlzeit verkaufte. Denn e) da er auch 17.

nach-

Verheissung, wenn sie je eintreffe, doch nicht erleben werde (25, 32.), gering (v. 34.), und war nun vermöge dieser irreligiösen Denkungsart (vergl. Herrn Toblers Gedanken und Antworten zur Ehre J. C. im Anhange zur Ehre der Altväter S. 364. f.) leicht zu bewegen, sein Erstgebürts-Recht um eine einige Mahlzeit wegzugeben (v. 31.). Aber auch vorher schon verrieth sich seine Verachtung der väterlichen Religion und Hoffnung dadurch, daß er wider die, aus Glauben an Gottes Verheissung geflossene (24, 7.), Grundsätze Abrahams (v. 3. ff.) und wider den Willen seiner Aeltern (26, 35.) sich durch Heurath mit den Einwohnern des Landes verband (v. 34.), an welchen Gott sein Mißfallen so nachdrücklich bezeugt hatte, die um ihrer Missethat willen von Isaaks Nachkommen aus ihrem Lande ausgetrieben werden sollten (15, 16.) Und was er nachher (28, 6—9.) that, geschah wiederum nicht aus innerer Abneigung von der Religion der Landeseinwohner, sondern in der Absicht, bei seinem Vater, von dessen vorzüglicher Zuneigung (25, 28.) er eben eine neue Probe erhalten hatte (27, 1—4. 33.), das Uebergewicht über seinen Bruder um so gewisser zu behalten, wenn er den Verdruß, den er ihm durch seine Verbindung mit Canaanitischen Weibern verursacht hatte (v. 8, 9c, 35.), wieder gut zu machen suchte, und sich wenigstens jezt, so viel es noch geschehen konnte, dem angelegentlichsten (28, 6.) Wunsche seines Vaters eben sowohl als Jacob (v. 7.) fügte.

e) „Ihr müsset euch um so mehr in Acht nehmen, die christliche Religion, welche euch eine grosse Seligkeit verspricht (2, 3. 11, 39. f. 12, 9—11. 14. x), nicht aufzugeben oder zu verachten (v. 16. c), wie Esau seine

achher diesen f) Segen erlangen wollte, so wisset ihr,
daß er nicht gehört wurde. Er konnte nemlich seinen Va-
ter nicht auf andre Meinung bringen, ungeachtet er es mit
18. Thränen suchte. Euch aber g) führte man keinem,

durch

---

väterliche Religion, an welche den künftige Besitz von Ka-
naan gebunden war, verachtet hatte (v. 16. d), weil
euch sonst, wie den Esau (v. 17.), die Reue zu spät
(v. 15. y) ankommen könnte. Sehet zu, daß es keinen
Abtrünnigen oder Religions-Verächter, wie Esau, unter
euch gebe. Denn ihr wisset ja, wie es Esau ergieng."

f) Esau erhielt auch einen Segen (11, 20. 1 Mos. 27,
38—40.), aber nicht denjenigen, welcher sich auf die
vorher (Ebr. 12, 16.) erwähnte Erstgeburt bezog, und
welchen ihm Isaak auch wirklich als dem Erstgebohrnen
(1 Mos. 27, 32.) zugedacht hatte (v. 35.). Dieser
war auch dem Bruder zugefallen, an welchen er sein Erst-
geburts-Recht verkauft hatte (v. 36), in Rücksicht auf
diesen konnte er auch durch seine Thränen (v. 34. 38.)
keinen anderen Entschluß (vergl. *Kapelium* ex Polyb.)
bewirken (v. 33. 37. 40. f.). Vergl. zu Ebr. 5, 4. f.)

g) Vergl. 5, 13. o). Der Apostel bestätiget seine Erinne-
rung 12, 16. durch zween Gründe. Der erste (v. 17. e)
ist, es komme eine Zeit, da es, wie bei Esau, für den
Religions-Verächter zu spät seyn werde, die versäum-
te Glückseligkeit zu erlangen. Der zweite folgt nun
(v. 18—24.), daß nemlich die Seligkeit (v. 22—24.
28.), welcher man durch den Abfall von der christlichen
Religion verlustig werde, noch viel gröſſer sey, als die
Vorzüge des ehmaligen Volks Gottes, welche mit dem,
aus Gleichgültigkeit gegen Abrahams Religion verscherzten,
Rechte der Erstgeburt für Esaus Familie verloren giengen

durch Gottes Gegenwart in Feuer geſezten, Berge h), nicht Wolken und Dunkel und Sturm i), keinem Posau- 19.
nen-

(v. 16. d.). Um nun die groſſen Vorzüge der Chriſten vor dem ehmaligen Volke Gottes, zu welchem die Hebr. ja nicht zurükkehren und damit am Chriſtenthum untreu (ἀποστῆναι v. 25.) werden ſollten, deſto fühlbarer zu machen, kommt der Apoſtel auf den Anfang des gegenwärtigen Abſchnitts (10, 19 — 22.) zurük, und ſtellt dem nahen Zutritte, welchen wir im N. B. zu Gotte und dem Himmel haben (12, 22 — 24. vergl. Phil. 3, 20. f. Col. 2, 20 — 3. 4. Eph. 2, 5 — 7. 18. ff.), die groſſe Entfernung (Ebr. 9, 8.) des vormaligen Volks Gottes von dem Jehovah entgegen, und erinnert dabey an die fürchterlichen Umſtände (12, 18 — 21.), wodurch jene gleich bei der Stiftung des erſten Bundes ſichtbar wurde. „Verhütet doch ja den Abfall vom Chriſtenthum (v. 25.). Denn ihr möchtet es zu ſpät bereuen, wie Eſau (v. 17.). Ihr aber verlöret noch weit mehr, als Eſau und ſeine Nachkommen durch ihre Ausſchlieſſung von dem ehmaligen Volke Gottes verloren haben, welches bei allen beſonderen Wohlthaten und beträchtlichen Vorzügen vor anderen Völkern bei weitem nicht in der Verbindung mit Gott und dem Himmel ſtand, wie ihr."

h) Der im Feuer ſtehende Berg war τὸ καιόμενον πῦρ (5 Moſ. 4, 11. 5, 20. vergl. Off. 8, 8.), weil er von Gott berührt war (ἁπτόμενον, vergl. die, von Erasmus und Bengel angeführten, Stellen: Pſ. 104, 32. 144, 5.). Gottes Erſcheinung auf dem Berge (2 Moſ. 19, 11. 17.) war die Urſache (v. 18.) des fürchterlichen Wetters (v. 16.).

i) 5 Moſ. 4, 11, 5, 19. vergl. Kypke S. 418.

nen Schalle k) und keiner Stimme l) entgegen m), von welcher die Zuhörer auch kein Wort weiter ver-
20. nehmen wollten n). Denn ſie konnten das nicht aushalten, was o) die Verordnung gemacht hatte;

---

k) Dieſer (2 Moſ. 19, 19.) wird v. 16. 20, 15. von dem Donner unterſchieden.

l) Die φωνη ῥηματων (5 Moſ. 4, 12.) war eine, von den Donnern und dem Poſaunenſchall (Anm. k) verſchiedene, articulirte Stimme, welche, dem Volk verſtändliche, Worte, die zehen Gebote (ῥηματα v. 13. 5, 19. 9, 10.), ausſprach (4, 33. 36. 5, 20. ff.).

m) 5 Moſ. 4, 11. (προσηλθατε). 2 Moſ. 19, 17.

n) Wie fürchterlich (v. 20.) die Stimme (Anm. l) geweſen ſeyn müſſe, beweiſet der Apoſtel daraus, daß ſich die Iſraeliten das weitere Anhören derſelbigen aus Furcht, ſie möchten ſterben, verbeten haben (2 Moſ. 20, 16. 5 Moſ. 5, 20. ff.) παραιτεισθαι kan ſeine gewöhnliche (Ebr. 12, 25.) verneinende Bedeutung behalten. Denn das μη nöthiget uns keinesweges (ſ. Kypke bei Luc. 20, 27. 22, 34. Apg. 20, 20.), es hier als gleichbedeutend mit απειπασθαι (vergl. Herrn D. Carpzov S. 605.) anzuſehen. Ἁ; habe ich mit Herrn D. Morus auf λογον bezogen, man kan es aber auch mit οι ακουσαντες verbinden.

o) Furcht vor Gott, der ſich ſo ſchröklich offenbarte (v. 18. 2 Moſ. 20, 15. 17. 5 Moſ. 5, 20.), Furcht vor dem, welcher vor der Stiftung des erſten Bundes durch das, von dem Apoſtel angeführte, Gebot (vergl. διαλαλεισθαι Apg. 15, 24. Marc. 8, 15.), daß „nicht nur Menſchen, ſondern, um jene deſto vorſichtiger zu machen, zutheuerſt

te: „und wenn ſich auch ein Thier dem Berge nahen würde, ſoll es geſteiniget werden.„ Auch Moſes — ſo fürchterlich war die Erſcheinung p)! — auch

er

---

auch Thiere, welche den Berg berühren würden, getödtet werden ſollen„ (2 Moſ. 19, 12. f. 21. ff.), auf das feierlichſte erklärt hatte, wie unzugänglich er dieſem ſeinem Volk ſey (Ebr. 9, 8. vergl. 12, 18. g), Furcht vor Gott war es (2 Moſ. 20, 16. 5 Moſ. 5, 22. f.), was die vorhin (Anm. n) erwähnte Bitte veranlaßte. Το διαστελλομενον ſcheint demnach ſo viel zu ſeyn als τον διαστελλομενον, Paulus aber gebraucht das Neutrum (vergl. Ebr. 7, 7. 12, 21. p) um ſo gerner, weil auch die Iſraeliten, in Rükſicht auf die Furchtbarkeit (v. 21.) des ihnen im Feuer (5 Moſ. 5, 23. 21.) erſchienenen Gottes, ſich ſo ausgedrükt haben (v. 22.): „εκαταλωσει ημας ΤΟ ΠΥΡ ΤΟ ΜΕΓΑ ΤΟΥΤΟ. Dieß groſſe Feuer, d. i. (4, 24. Ebr. 12, 29. vergl. 2 Moſ. 24, 17.) dieſer furchtbare Gott wird uns verzehren; wenn wir Gott länger hören, ſo müſſen wir ſterben.„ Daß der Gedanke des Apoſtels v. 20. eigentlich dieſer ſey: „der Gott, bei deſſen Erſcheinung auf dem Berge ſich auch kein Thier nähern durfte, war ihnen zu fürchterlich, als daß ſie ſeine Stimme v. 19. länger hätten anhören können,„ beweiſet auch die Parentheſe v. 21.

p) Wörtlich müßte die Parentheſe (vergl. 10, 7. a) überſezt werden: „ſo fürchterlich war das, was (auf dem Berge Sinai) erſchien, oder: ſich offenbarte (vergl. Weish. 6, 17.).„ Das aber, was ſich ſo fürchterlich offenbarte, und vor deſſen Ungnade auch Moſes 5 B. 9, 19. zitterte, war Gott (vergl. Anm. o). Nun ſprach zwar Moſes die angeführten Worte nicht zu der nemlichen Zeit, wovon bisher (Ebr. 12, 18 — 20.) die Rede war. Allein die

22. ev q) ſagte; „ich zitterte r) und bebte.„ Ihr ſeid viel-

mehr

Furcht des Moſes (5 Moſ. 9, 19.), deren Gröſſe aus den v. 18. erzälten Umſtänden abzunehmen iſt, von Paulo aber der Kürze halben blos durch (vergl. Ebr. 12, 23. t). 5, 7. o) 7, 26. x) den Zuſatz: και εντρομος, angezeigt wird, war ohne Zweifel vornemlich in der fürchterlichen Erſcheinung Gottes bei der feierlichen Geſetzgebung (18, 18. f.) gegründet. Da er hörte, ſein Volk habe ſich bereits verſündigt, mußte er den nemlichen Berg herabgehen, welcher vor kurzem im Feuer geſtanden war (v. 18.), und deſſen Spize (2 Moſ. 24, 17.) noch damals brannte (5 Moſ. 9, 15.). Er hatte die Tafeln in der Hand, worauf die nemliche Gebote ſtanden, welche die dem Volk unerträgliche Stimme (Ebr. 12, 19. f.) aus dem Feuer publicirt hatte (5 Moſ. 9, 10.). Was war natürlicher, als daß ihm die ganze fürchterliche Feierlichkeit wiederum lebhaft vor dem Gemüthe ſtand, und, weil er ihre Abſicht (4, 10. 5, 26. 2 B. 20, 20.) am beſten kannte, ſich vor dem verzehrenden Feuer (Anm. p), das ſein Volk ſchon jezt (5 B. 9, 12. 16.) wider ſich aufgebracht hatte, deſto mehr fürchtete (v. 19)? Vergl. Sev. Schmidt (Comm. p. 1362.).

q) Der Mittler des erſten Bundes (Gal. 3, 19.), der ſich Gott unter dem ganzen Volke am meiſten nähern durfte (2 Moſ. 19, 20. 20, 21. 24, 2. 33, 11. ff. 34, 3. ff), zu deſſen Beglaubigung die fürchterliche Feierlichkeit der Geſetzgebung veranſtaltet war (19, 9. 19.), ſo gar (και vergl. Ebr. 1, 6. t) die vorzüglichſte Perſon unter dem ganzen Volke (vergl. 3, 2. m) zitterte und bebte.

r) Moſes ſpricht 5 B. 9, 19. von einer damals nicht gegenwärtigen, ſondern längſt vergangenen Begebenheit. Das, von Paulus beibehaltene, και der 70. muß alſo von der vergangenen Zeit verſtanden werden, wie και

mehr zu dem Berge Sion und der Stadt des allmächtigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, gekommen s), und 23.

zu

λει Ebr. 11, 4. ορεγονται v. 16. Vergl. Matth. 26, 43. 3, 1. Luc. 24, 12. und über den Zweck Joh. S. 425.

s) Was Paulus oben (10, 19. f. 6, 19) im Gegensaz gegen das, dem ehmaligen Volke Gottes so unzugängliche (9, 6 — 8), irdische Heiligthum als ein himmlisches Heiligthum beschrieben hat, das heisset nun im Gegensaz gegen den Berg Sinai (12, 18.), von dessen Nähe die Israeliten zurück geschrökt wurden v. 20.), der Berg Sion (vergl. Off. 14, 1.), worauf sich der allmächtige (ζων) Gott nicht minder herrlich, als auf Sinai, aber nicht als verzehrendes Feuer (vergl. 5 Mos. 5, 23. ζωντος. Ebr. 10, 27. y), sondern (v. 31. m) als der mächtigste Beschüzer und Wohlthäter (Off. 21, 3 — 7. 22. f. 22, 3 — 5.) der Einwohner seiner Stadt (πολεως θεου ΖΩΝΤΟΣ) offenbahrt. Die Nennung des Berges Sion, bei, welchem man so natürlich an die dazu gehörige Stadt Gottes (Matth. 5, 35.) denkt, war das Mittel, auf eine, dem Gegensaz (Ebr. 12, 18.) angemessene Art zu derjenigen Benennung des Himmels überzugehen, welcher sich Paulus in eben diesem Abschnitte weiter oben (11, 10. 16.) bedient hatte vergl. 12, 24. f). Wenn das ehmalige Volk Gottes blos in der Entfernung bei dem Berge war, da sich Gott auf eine feierliche, aber zurückschrökende Weise offenbarte; so dürfen wir den Berg Sion selbst betreten und in dem dazu gehörigen Jerusalem, in der, nicht von Menschen, sondern von dem Allmächtigen erbauten, (11, 10. vergl. 8, 2.) und beglückten himmlischen (11, 16.) Stadt wohnen. Der Ort seiner herrlichsten und wohlthätigsten Offenbahrung steht uns offen, wir haben das Recht (10, 19.) und die Hoffnung (6,

zu der ansehnlichen Versammlung der ältesten t) Himmels-

Bür-

19.), ihn nicht nur in der Nähe, sondern für immer zu sehen. Auf diesem Berge (auf Sion) offenbahrt Gott seine Herrlichkeit nicht nur einmal bei einer vorübergehenden Feierlichkeit, sondern es ist da eine Stadt angelegt 11, 16.), weil Menschen für immer da wohnen und Gottes Herrlichkeit sehen sollen (Off. 21, 3.) Auch in dem Briefe an die Galater sagt der Apostel, wir Christen seien nicht, wie die Bürger des irdischen Jerusalem (4, 15.), den, vom Berge Sinai (v. 24.) stammenden, irdischen (vergl. Diss. II. in ep. ad Col. p. 4. f.) στοιχειοις unterworfen υπο τα στοιχεια του κοσμου δεδουλωμενοι v. 3. δουλευοντες v. 25. 24.); sondern wir seien Kinder oder (vergl. τεκνων v. 25.) Bürger des himmlischen Jerusalems, welches von den irdischen στοιχειοις frey sey (v. 26); wir gehören als gestorben mit Christo (Kol. 2, 20. Gal. 2. 19.) und mit ihm in den Himmel versetzt (θεω ζωντες v. 19.) vergl. Röm. 6, 8 — 11. Eph. 2, 6. Kol. 3, 1. 3.) zu den verstorbenen, erwachsenen Söhnen Gottes im Himmel (Ebr. 12, 23.), welche (Gal. 4, 1 — 7) dem auf Sinai gegebenen Geseze (παιδαγωγω v. 2. vergl. 3, 24. f.) nicht untergeben sind.

t) Bei der feierlichen Versammlung oder Zusammenkunft (εκκλησια 5 Mos. 5, 10. Apg. 7, 38. πανηγυρει Hos. 9, 5.) des israelitischen Volks in der Wüste Sinai war eine gedoppelte Gesellschaft, deren eine wie die andere (2 Mos. 4, 22. 5 B. 32, 18. f. vergl. Job. 1, 6. 2, 1. Luc. 20, 36.) den Namen der Söhne oder (Hos. 2, 1. 5 Mos. 32, 5. f. 2 Mos. 4, 22. f. vergl 5, 1. 7, 16. Off. 21, 7. vergl. 3.) des Volks Gottes führte. Aber das irdische Volk Gottes unten an dem Berge war von den himmlischen Söhnen Gottes, welche den, auf

Bürger u), ich meyne die viele Tauſende von Engeln,

und

---

dem Berge erſcheinenden, Geſetzgeber begleiteten und durch welche er das Geſetz gab (Ebr. 2, 2.), auf das ſorgfältigſte geſchieden (12, 20.) Das edlere (3, 3.) Volk Gottes, das nicht Moſes, ſondern Chriſtus anführt (v. 6. 10, 21.), dieſe Familie (οικος) oder dieſe Söhne (12, 5. ff.) Gottes ſtehen hingegen mit der himmliſchen Familie oder Geſellſchaft der Söhne Gottes in der engſten Verbindung. Sie ſind Bürger des Himmels (v. 22. Anm s). Phil. 3, 20. Eph. 2, 6. Col. 3, 1 — 4. Luc. 10, 20.), wie (20, 36.) jene (Anm. u). Kein Gehege (2 Moſ. 19, 12. 23.), kein Verbot (Ebr. 12, 20.), kein Wetter (v. 18,) hält ſie von dem Berge, worauf Gott ſich offenbahrt, und an welchem das himmliſche Volk Gottes wohnen darf (Anm. s.), zurück. Sie kommen zwar ſpäter an dieſen Ort der herrlichſten und wohlthätigſten Offenbahrung Gottes, aber ſie kommen an eben den Ort, wo die ältere himmliſche Familie Gottes die Liebe ihres Vaters genießt, in eben die Stadt, welche der Vater des Volks, der himmliſche Vater des Vaterlandes (11, 14 — 16), regiert, wo die Geſellſchaft der älteren Söhne (πρωτοτοκων) ſchon länger wohnt; und ſie genieſſen jezt ſchon (1, 14) wohlthätige Folgen von ihrer Aufnahme in die Familie Gottes. Daß πανηγυρις eben ſo wohl als εκκλησια nicht blos von der Zuſammenkunft einer Menge ſondern auch von der verſammelten Menge ſelbſt (πληθει Luc. 2, 13.), von einer Geſellſchaft gebraucht werde, zeigt Rypke S. 413. Hier aber werden beide Worte verbunden, um (Ebr. 12, 21. p.) Luc. 1, 14. Apg. 13, 11. Obſſ. p. 188.) die Gröſſe der Geſellſchaft (vergl. μυριαδων) anzuzeigen.

u) So ſagt Philo de ſomn. p. 571. οι εν τη μειζονι γραφοντες πατριδι, τω δε των κοσμω, die in dem gröſſeren

und zu dem (furchtbaren) Gesezgeber, den ihr alle als euren Gott betrachten dürfet x), und zu

---

Vaterlande das Bürgerrecht haben, die Weltbürger. Vergl. Luc. 10, 20. und Rypke bei unserer Stelle. Uebrigens hat Raphelius (ex Herodot. p. 639. (schon bemerkt, daß vor πανηγυρει, wie sonst überall v. 22—24, ein και stehen müßte, wenn es nicht in Apposition mit dem vorhergehenden stände, wie ιερουσαλημ επουρανιω v. 22. und θεω παντων v. 23. Will man aber πανηγυρει allein in Apposition sezen, so muß man ihm einen unerweislichen Nebenbegriff andichten, und mit Raphelius S. 640. eine frölliche, selige Versammlung verstehen. Ein Aufruf zum πανηγυρισαι kan freilich Aufruf zur Freude seyn, wenn der ganze Zusammenhang die erfreuliche Ursache der Zusammenkunft, wie Es. 66, 10. zu erkennen gibt. Aber darum ist man noch nicht berechtigt, πανηγυρις schlechthin gesezt für eine frölliche Gesellschaft zu halten. Nimmt man mit dem sel. Bengel αγγελων zu πανηγυρει, so steht μυριασιν zu einsam, wie es wenigstens Jud. 14. nicht steht, wo von ΑΓΙΑΙΣ μυριασι ΤΟΥ ΚΡΙΟΥ die Rede ist. Allen diesen Unbequemlichkeiten wird abgeholfen, wenn wir και εκκλησια πρωτοτοκων mit πανηγυρει verbinden, und mit dem μυριασιν αγγελων in Apposition stehen lassen.

x) Wörtlich: „ihr habt Zutritt (προσεληλυθατε) zu dem Richter, der (euer) aller Gott ist." Auf dem Berge Sinai zeigte sich Gott als Richter (vergl. Jak. 4, 12. νομοθετης και κριτης), indem er nicht nur Gesezze gab, sondern sie auch auf eine Art bekannt machte, die den Ernst, womit er über ihre Beobachtung halte, zu erkennen gab, und dem Uebertreter fürchterliche

den Seelen der Frommen y), welche das Ziel

Strafen drohte (Ebr. 10, 27. y). Aber zu eben dieſem Richter, welcher ſich ſeinem ehmaligen Volk auf eine ſo furchtbare und zurükſchrökende Weiſe (12,18—20.) geoffenbart hatte, dürfen die Chriſten mit getroſtem Muthe als zu ihrem gnädigen Gotte hinzunahen (4,16.7,19.25.10.19.22.), und dereinſt ewig bei ihm als ihrem Gotte (11,16. Off 21, 3. 7.) in ſeiner Stadt wohnen (Anm. s).

y) „Ihr gehört nicht zu der irdiſchen Familie Gottes, welche an den Berg Sinai geführt wurde, um die Offenbarung des, von Engeln begleiteten, Geſezgebers in der Ferne zu ſehen; ſondern ihr macht, wie ich hoffen will (10,39), einen Theil der nemlichen Familie (vrgl. 3, 3. 6.) Gottes aus, von welcher ein anderer Theil, nachdem (v. 6.) er bis ans Ende Glauben und Hoffnung behauptet hat, der Seele nach bereits auf dem Berge Sion bei den Engeln und bei Gott iſt. Ihr ſeid mit der Hoffnung getauft (10, 22. h) worden, auf ewig zu jenen, nach ihrem Tode ſeligen, Menſchen zu kommen (1 Kor. 15, 29. vergl. Diſs. de notione regni coeleſtis not. 72.), und ſie werden die volle Belohnung erſt in eurer Geſellſchaft erlangen (Ebr. 11, 39. f.).„ — Paulus hätte überhaupt ſagen können, die Hebräer ſeien nicht blos Mitglieder des irdiſchen Volks Gottes geworden, das man ehmals an den Berg Sinai geführt habe; ſondern eines viel edleren Volks Gottes, welchem die Benennung [illegible] in höherem Sinne zukomme, als den Iſraeliten (vergl. Notitias hiſtoricas epp. ad Cor. not. 6.). Um aber die Vorzüge dieſes Volks Gottes deſto leichter in Erinnerung zu bringen, nennt er denjenigen Theil, der ſeine Beſtimmung

24. Ziel z) erreicht haben, und zu Jesu, dem Mittler a) eines

in so weit erreicht hatte, daß er bereits im Himmel bei den vorhin (Ebr. 12, 23. t) genannten, ältesten Himmels Bürgern war. Von dieser Gemeinde waren die Hebräer Mitglieder, wenn (3, 6.) sie ihre Hoffnungen behaupteten (10, 23.) Vielleicht drükt auch das πνευματα selbst die erhabene Seligkeit (Röm. 8, 10.) der Seelen (πνευμάτων Apg. 7, 59. 1 Petr. 3, 19. Jak. 2, 26.) zugleich mit aus (Ebr. 12, 9. k), an deren Beispiel der Apostel zeigt, was jeder wahre Christ der Hoffnung nach (1 Joh. 3, 2. Röm. 8, 24.) sey. Im Gegentheil heißt ἐτι ἐν σωματι (Ebr. 13, 3.) so viel, als: „noch in Gefahr des Gefängnisses oder anderes Leidens stehen; noch keine, von dem hinfälligen Leib entbundene, selige Seele (πνευμα) seyn."

z) Ihrer irdischen Laufbahn v. 1. und Erziehung (v. 10. m) für eine bessere Welt. Vergl. 7, 11. i).

a) Bei Errichtung des ersten Bundes auf dem Berge Sinai (8, 9. Gal. 4, 24.) war Moses das geachtete Ebr. 3, 2.) Mitglied der damaligen Familie Gottes, durch dessen Vermittelung (12, 21. q) der Bund errichtet oder das Gesez gegeben wurde. Hingegen das edlere Volk Gottes (3, 3.) hat an Jesu den ausgezeichneten Bruder (2, 11 — 14. 17.), durch dessen Vermittelung uns die im N. B. verheissenen grössern Güter nicht nur bekannt gemacht (12, 25. g.), sondern (13, 8. e), weil er zugleich Priester ist, auch erworben worden sind und wirklich zufliessen (8, 6. 9, 11.), der uns Vergebung der Sünden (8, 12.) und eben damit uns Sündern freien Zutritt zu dem furchtbaren Gesezgeber und das Recht, bei ihm, als unserem Gotte (12, 23. x), auf ewig wohnen zu dürfen, erworben hat (9, 14. f.), der mit der Hoffnung für uns, daß wir auch zu ihm

eines neuen b) Bundes, und zu dem Be-
sprengungs-Blute c), das was beſſeres d) ver-
langt

kommen ſollen (12, 14.), in den Himmel vorangegan-
gen iſt (6, 19. f.), der uns nicht zum Berg Sinai,
wie Moſes (12, 19. m), ſondern auf den Berg Sion
führt (2, 10.), und den Seligen, die er dahin gebracht
hat (12, 23. y), beſtändig neue Wohlthaten von Gott
auswirkt (7, 25.).

b) Worin ſich Gott ganz anders als auf Sinai (v. 18 —
21.), geoffenbart hat (8, 9. 6.), wodurch die neue (10,
20. z) Sache zu Stand gekommen iſt, daß nicht nur unſer
Mittler, ſondern auch wir ſelbſt (12, 24. x) zu Gott und
dem Orte ſeiner beſtändigen, wohlthätigen (v. 22. Anm. s)
Offenbarung einen freien Zutritt haben (v. 22. f.), da hin-
gegen während der vorübergehenden Offenbarung Gottes auf
Sinai Moſes allein (v. 21. q) zu Gott kommen durfte.

c) Nach dem feierlichen Aufzug an den Berg Sinai (2
Moſ. 19, 17.) wurde das Volk an einen zu dieſer neuen
Feierlichkeit errichteten Altar geführet (24, 4.), um mit
dem Bundesblut beſprengt zu werden (v. 8. Ebr. 9, 19.).
Die Chriſten ſind auch zu einem Bundes-Blute gekom-
men, wodurch die groſſen Verheiſſungen (8, 6. 12.) und
Seligkeiten (12, 22. if. vergl. die folgende Anm. d) des
neuen Bundes beſtätiget ſind (9, 20. f). Als beſprengt
(vergl. v. 19) mit dieſem Blute (v. 13. f. 10, 22.),
weil wir zu dieſem Blute gekommen ſind, weil wir die-
ſes Blut haben und aufweiſen können (v. 19. x), im
Vertrauen (v. 19. 22.) auf die feſte Bekräftigung
des neuen Bundes durch das Blut oder den Tod Jeſu,
können wir getroſt vor Gott und ungehindert in den
Himmel kommen (12, 22. f.).

d) Ebr. 9, 9. Vergebung der Sünden (9, 22.)

25. langt e), als Abel f). Weigert euch ja nicht, dem jezigen

und eben dadurch (v. 14. f.) freien Zutritt zu Gott und dem ewigen Erbe. (12, 22. f.)

e) Das Blut Christi bestätigt (Anm. c) nicht nur den neuen Bund und die darin (10, 16. f.) versprochene Vergebung, wie das Blut, womit Moses die Israeliten besprengte, den ersten Bund bestätigt hat (9, 19. f.); sondern es enthält auch den Grund der im neuen Bunde gegebenen Verheissung (v. 13 — 15.), wie das Blut Abels Grund zur Bestrafung Kains enthielt, und Gott aufforderte, den Tod seines Freundes zu rächen (1 Mos. 4, 10 — 22.). Wie Gottes Gerechtigkeit in dem Tode Abels Ursache fand, Kain zur Strafe zu ziehen: so findet Gottes Gerechtigkeit (Röm. 3, 26. vergl. Th. 2. §. 15.) in dem Tode Jesu Grund, die schon von Jesu erduldete Strafe denen nicht wiederum selbst aufzulegen, welchen Jesus eben durch die Uebernahme ihrer Strafe Befreiung auswirken wollte. Das Blut Jesu steht mit unserer Begnadigung, wie das Blut Abels mit der Bestrafung Kains, in einer Caussal-Verbindung. Die Besprengung mit dem Blute Jesu ist nicht nur Bestätigung, sondern auch Ursache der Reinigung unsers Gewissens oder der Erlösung von Strafen (Ebr. 9, 14. f.), wie die Besprengung der Israeliten mit dem Blut der Thiere nicht nur Bestätigung des alten Bundes (v. 19. f.), sondern gar oft auch Ursache der äusserlichen Reinigung war (v. 13.), oder Vergebung und Erlösung von der vorherigen Unfähigkeit, mit Reinen umzugehen und an heilige Orte zu kommen, zur Folge hatte (v. 22.).

f) Wie der Apostel v. 22. aus Veranlassung des Berges Sion, welchen er dem Berge Sinai entgegen stellte,

jezigen Redner g) Gehör zu geben h). Denn da jene

der

auf das IIte Kap. zurükgekommen iſt (Anm. s): ſo drükt er den Zuſaz, welchen er bei Erwähnung des, der Beſprengung der Iſraeliten nach der Geſezgebung entgegenſtehenden, Beſprengungs-Bluts im neuen Bunde, noch zu machen hatte (Anm. e), wiederum mit Rükſicht auf Kap. 11. aus. Dieſe Rükſicht iſt um ſo unverkennbarer, da Paulus die Vorſtellung, daß Abel rede, aus jener Stelle, wo ſie dem Zwecke des Apoſtels beſonders angemeſſen war (v. 4. k), auch hier beibehalten, und TON αβελ ſtatt TO TOY αβελ geſezt hat.

g) Dem Mittler des neuen Bundes (v. 24.), der jezt zu dem Volke Gottes redet, durch welchem wir (ημεις v. 25. vergl. 2, 3. u) Gottes Stimme hören (1, 2. 3, 7.), wie (v. 2 — 6.) der Mittler des erſten Bundes (12, 21. q) für das damalige Volk Gottes ο λαλων (3, 5. z). 2 Moſ. 20, 16. 5 B. 5, 24.), oder diejenige Perſon war, durch welche Gott redete. Paulus hat bisher (Ebr. 12, 18 — 24.) die Zeiten der älteren und neueren feierlichen Offenbarung Gottes einander entgegengeſtellt, und nach dieſem Gegenſaz ſpricht er auch noch v. 25. von εκεινοι und ημεις, v. 26. von τοτε und νυν. Das præſens ο λαλων muß alſo genau (vergl. 6, 3. d) von dem, gegenwärtig (ημιν, νυν, επ' εσχατε των ημερων τουτων vergl. 1, 2.) redenden, für uns beſtimmten Geſandten Gottes (3, 1.) verſtanden werden, im Gegenſaz gegen den λαλησαντα, der zu den Iſraeliten (εκεινοις) redete, damals Gottes Geſandter an ſein Volk war, durch den er damals belehrte (ελαλησε 5 Moſ. 5, 24. vergl. 28).

h) Paulus ſpielt deutlich (vergl. Anm. i) auf die oben v. 19. erzählte Begebenheit an. Die Iſraeliten verbaten ſich die göttliche Stimme, die ſie aus dem Feuer gehört

hatten, ſie wollten Gott inſofern nimmer hören (5 Moſ. 5, 22.), verſprachen aber dabei, Moſen, als die Mittelsperſon, zu hören (2 Moſ. 20, 16. ושמעת), d. i. (5. Moſ. 5, 24.) nicht nur zu hören, ſondern auch zu beobachten, was Gott durch Moſen mit ihnen reden würde. Wenn ſie nun dennoch ungehorſam gegen Moſes wurden, oder jene Gebote übertraten (Ebr. 2, 2.), oder gar von der moſaiſchen Religion abfielen (10, 28.), und (3, 16. 17.), wieder die eigentliche Abſicht der feierlichen Offenbarung Gottes auf Sinai (2 Moſ. 19, 9), den Moſes nicht für ihren Mittler, oder für den göttlichen Geſandten unter ihnen (του λαλουντα Anm. g) erkennen wollten (4 Moſ. 14, 2. ff. 16, 2. ff. Ebr. 3, 12. b); ſo konnte man von eben denen, die ſich Gottes Stimme verbeten und dagegen Moſen ausgebeten hatten, in einem andern Sinne inſofern nemlich nicht hören wollen, ſo viel iſt, als nicht gehorchen (Eſ. 65, 12.), dennoch ſagen: ſie wollten Moſen nicht hören (του επι γης παραιτησαμενου). Eben ſo konnte nun auch von denen, welche die vom HErrn gepredigte, groſſe Seligkeit (Ebr. 12, 22—24.) geringſchäzten (2, 3.), von der erkannten Lehre Jeſu abfielen (10, 26.) und den Sohn Gottes verachteten und verſpotteten (v. 29.), geſagt werden, ſie wollen den Mittler des N. B. nicht hören (παραιτεισθαι τον λαλουντα, oder, wie es nachher (Anm. n) erklärt wird, ſie kehren ihm den Rüken zu, da hingegen lehrbegierige und folgſame Schüler (2, 13. 14. e. g) ihre Blike voll Hochachtung und Aufmerkſamkeit auf ihn richten (καταναυειν του αποστολον 3, 1. c. d), auf ſeinen Unterricht merken (προσεχειν τοις ακουσθεισι 2, 1.), d. i. von ihm lernen und ihm gehorchen (v. 1. 0). 5, 9). Weil aber unſer Mittler ο απ' αρχης, und eben derjenige (12, 26. 0) iſt, deſſen Stimme ſich die Iſraelitzen ehemals

der Strafe nicht entfliehen konnten i), als sie sich weigerten, den göttlichen Aufträgen des irdischen Lehrers Gehör zu geben k), so können wirs noch viel weniger

verbaten (v. 19.); so ist die Anspielung um so schiklicher: „weigert euch nicht, den zu hören (dem zu gehorchen), der jezt mit uns redet. Dieß wäre ganz was anders, als wenn die Israeliten eben denselben (v. 26.) ehemals wegen der Furchtbarkeit seiner Offenbarung (v. 20.) nicht länger anhören wollten. Sie versprachen dabei doch Gehorsam gegen das, was Er ihnen durch Moses sagen lassen würde. Ihr aber würdet ihn ungehorsamer Weise nicht hören wollen, und einem gar nicht schröklichen sondern vielmehr höchst erfreulichen (v. 22 — 24. 2, 3.) Inhalt seiner Rede das Gehör versagen.„ Uebrigens ist klar, daß Paulus die obige (12, 16.) Erinnerung wiederholt, oder nun (v. 25. 28. f.) eben so auf 10, 23 — 31. zurükkommt, wie er vorhin (12, 18. g) den Anfang unseres Abschnitts (10, 19 — 22.) wieder vorgenommen hat.

i) Traten gleich jene, von welchen oben v. 19. f. die Rede war, aus Furcht zurük (2 Mos. 20, 15), um sich wenigstens etwas weiter von dem schröklichen Berge zu entfernen; erhielten sie gleich die gebetene Erlaubniß, in das Lager zurük zu gehen (5 B. 5, 27.): so entflohen sie doch der Strafe (Ebr. 2, 3. 1) nicht, da sie nachher auch dem Moses kein Gehör geben, ihm nicht gehorchen wollten. Das verzehrende Feuer (12, 29.), das sie von dem Berge zurükgeschrökt hatte, die furchtbare Allmacht Gottes (10, 27. y) wußte sie auch ferne von dem Berge Sinai zu erreichen (3, 17. ff. 4, 11. ff.).

k) Bei τον επι γης und τον απ' ουρανων ergänze ich aus dem vorhergehenden (Anm. g): τον λαλουντα. Moses (vergl. 10,

ger l), wenn wir von dem himmliſchen m)
26. Lehrer uns wegwenden n) wollten, deſſen o)
Stim-

28.) aber heißt ein irdiſcher (vergl. Joh. 3, 31.) Lehrer, weil er ein Menſch (v. 27.) war, wie die Iſraeliten, und eben in dieſer Rükſicht (δι ανθρωπινης γλωσσης, vergl. Ebr. 2, 12. q) einestheils eine Beglaubigung (2 Moſ. 19, 9.) vom Himmel (5 B. 4, 36.) nöthig hatte, anderntheils aber für die, an dem Berge ſtehenden, irdiſchen Menſchen (5, 21.) weniger furchtbar (v. 24.) war, als die himmliſche Stimme Gottes (Ebr. 12, 19. f.). Jenem irdiſchen Lehrer nun gab das Volk kein Gehör, inſofern er in Gottes Namen redete (παραιτησασθαι χρηματιζοντα, vergl. Apg. 10, 22.), oder es gehorchte den göttlichen Belehrungen durch Moſes (5 Moſ. 5, 24.) nicht. Vergl. oben Anm. h).

l) Wörtlich: „ſo werden noch vielmehr wir der Strafe nicht entfliehen.„ Von dem Schluß ſelbſt ſ. 10, 28. f. 2, 2. f.

m) Dem HErrn (2, 3.), der vom Himmel gekommen iſt (1 Kor. 15, 47. Eph. 4, 9. f. Joh. 3, 31. 13. 6, 33. 38, 62.) der längſt exiſtirt hatte (1, 1—3. Ebr. 1, 2.), ehe er Menſch und auf Erden ſichtbar wurde (2, 14. 9, 26. Joh. 1, 14.); dem Menſchen, welcher um ſeiner Vereinigung willen mit dem HErrn vom Himmel, oder (v. 14.) als Sohn über alle Propheten (Ebr. 1, 1. f.), auch den Moſes (Anm. k) nicht ausgenommen (3, 5. f. Joh. 1, 17. f.), erhaben iſt. Vergl. Ebr. 3, 1. d).

n) Αποστρεφεσθαι τι, ſich von etwas wegwenden, kan nach Verſchiedenheit des Zuſammenhangs verſchiedene Bedeutungen haben, z. B. jemand hülflos laſſen 1 Kön. 8, 57. etwas nicht achten, verſchmähen Hoſ. 8, 3.

So bezeichnet die Redensart Jer. 15, 6. Verachtung Gottes, Abfall von ihm, und in unſerer Stelle Verachtung (vergl. Ebr. 10, 29.) des himmliſchen Lehrers, wenn man ihm kein Gehör gibt (12, 25. h), ſeiner Lehre ungehorſam iſt (2, 1. p) oder davon abfällt (10, 26. 6, 6.). Vergl. Krebs bei Matth. 5, 42. Löſner bei dem a. O. und Tit. 1, 14.

o) Inſofern Chriſtus ὁ ἀπ' ἀρχῆς (Anm. m) iſt, darf er als Gott (1, 8. Joh. 1, 1.), der Allmächtige (Ebr. 1, 3. g), folglich auch als derjenige betrachtet werden, der ſich auf Sinai geoffenbart hat. Denn diß war Gott, der Allmächtige, der eben darauf ſo ernſtlich beſtand (5 Moſ. 5, 6—9. 6, 4. f., er ſey es allein, und wolle allein dafür erkannt und gethret ſeyn. Eben ſo bezog Paulus oben (1, 10. e) eine Stelle des 102ten Pſalmen auf Chriſtum, weil die Stelle von Gott handelt, und er Chriſtum für Gott hielte, für den einigen wahren Gott, der die Welt gemacht und (2 Moſ. 20, 2. 11.) das Geſez gegeben hat. Auch in dem unwiderſprechlich Pauliniſchen Briefe 1 Kor. 10, 4. wird Chriſtus als der, die Iſraeliten begleitende (5 Moſ. 32, 10—12.), geiſtliche Fels (v. 4. 15. 18.) vorgeſtellt, durch deſſen Wirkung (vergl. n Job. 12, 3. 13, 2. und Diſſ. de beata vita poſt mortem not. 18. Notit. hiſt. epp. ad Cor. not. 22.) die Iſraeliten (aus dem körperlichen Fels) haben trinken können, der ihnen (in der Wüſte aus dem Fels) zu trinken gegeben habe (vergl. 2 Kor. 2, 3. ἀφ' ὧν ἔδει με χαίρειν, die mir Freude machen ſollten.). Eben deswegen (vergl. γαρ 1 B. 10, 4.) hies vorhin der Trank πνευματικος, weil er nicht auf dem gewöhnlichen Wege erhalten, ſondern durch den unſichtbaren, wirkſamen, höchſt vollkommenen (πνευματικον) Felß, durch die allmächtige Kraft (vergl. πνευμα Gal. 4, 29. mit Röm. 4, 17—21.) verſchaft worden war. S. Herrn D. Roſenmüllers Schol. T. IV. p. 100. f. Auch 1 Kor. 10, 9. wird die Verſuchung

Stimme damals p) die Erde erschütterte q), der aber jezt r) diese Verheissung gegeben hat s): „noch Ein-

Gottes in der Wüste als eine Versuchung Christi, (oder: des Herrn, vergl. 3, 6. 12, 5.), beschrieben. Uebrigens hatte Paulus die eigene Auctorität Christi für sich, welcher sich in dem gleich folgenden Ausspruche (Anm. u) die Erschütterung der Erde bei der Gesezgebung eben so wol zuschrieb, als die noch bevorstehende grössere Erschütterung bei seiner künftigen Erscheinung. Der Abstand (Anm. m) des Moses von Christus ist so unermeßlich gros, als der Abstand zwischen Moses und dem Gesezgeber auf Sinai, nach dem eigenen Geständniß der Juden (5 Mos. 5, 24. vergl. Anm. k) war.

p) Da der irdische Lehrer durch die, oben (v. 18. ff.) beschriebene, feierliche Offenbarung Gottes, welche der Apostel immer noch vor dem Gesichte hat (v. 25. h). i), beglaubiget wurde (Anm. k).

q) 2 Mos. 19, 18.

r) Da ὁ ἀπ' ἀρχῆς; der (Anm. o) sich ehmals dem Moses und durch Moses den Israeliten geoffenbart hat, Mensch worden ist, um selbst unser Lehrer (Anm. g) seyn zu können; bei der neuen feierlichen Offenbarung Gottes durch den Sohn (1, 2.) oder durch einen mit Gott (τῷ ἀφ' ἑαυτοῦ) vereinigten Menschen (12, 25. m).

s) Da Paulus nicht sagt: εἰς τὸν νῦν καιρὸν, sondern: ΝΥΝ ἐπηγγελται, so ist keine, durch einen älteren Propheten gegebene, aber erst in der zweiten Periode der Offenbahrung Gottes in ihre Erfüllung gehende, von dieser Zeit geltende, Verheissung gemeint; sondern man muß eine, in der zweiten Periode (νῦν, ἐπ'

ἐσχατου των ἡμερων τουτων) durch den Sohn, nicht vormals (παλαι) durch die Propheten (1, 1. 2.), gegebene Verheissung, einen Ausspruch des himmlischen Lehrers (του απ' ουρανων), der zu uns (ἡμιν v. 2. vergl. ἡμεις 12, 25.) redet (Anm. g), verstehen. Die Weissagung des Haggai 2, 6. ist auch wirklich dem Sinne und den Worten nach sehr verschieden (s. Herrn Ritter Michaelis Anm. 357.). Bei dem Propheten ist nicht nur kein Gegensatz zwischen Erde und Himmel, sondern es ist auch nicht einmal Anlaß zu einem solchen Gedanken da. Himmel und Erde werden v. 6. nicht allein genannt, wie im hebr. Texte des 21sten Verses, welcher aber das dem Apostel so wichtige (Ebr. 12, 27.) ετι απαξ nicht hat, sondern es wird vielmehr gerade die Erde, auf welche das ο μονον weniger Gewicht legt, durch die beigefügte Eintheilung in Meer und Trokenes und durch die Hagg. 2, 7. vergl. v. 22. erwähnten Völker am meisten hervorgezogen. Wollte man mit Herrn Geh. Justizr. Michaelis eine Verheissung Christi, welche er eben durch den Verfasser des Briefs an die Hebräer gegeben habe, oder mit dem sel. Zacharia (Anm. 143.) die Reden Jesu von seiner Wiederkunft zum Weltgericht überhaupt verstehen, und im lezteren Fall annehmen, daß der Apostel ihren Sinn in diese Worte gefaßt und mit einer Anspielung auf die Stelle des Haggai ausgedrükt habe: so scheint mir der folgende 27ste Vers im Wege zu stehen, der, wenigstens nach seinem natürlichsten Sinne (vergl. Herrn Ritter Michaelis S. 376.) voraussezt, daß der Apostel Worte eines anderen, und zwar dessen eigene Worte vor sich habe, oder daß der, welcher die Verheissung gab, mit so viel Worten gesagt habe: ετι απαξ. Ich glaube demnach, daß Christus (ο απ' ουρανων v. 25.) einmal in einem Zusammenhange, der von der Gesezgebung handelte, die nemliche Worte ge-

Einmal werde ich t) nicht nur die Erde, ſondern auch
27. den Himmel erſchüttern u).„ Die Worte: „noch
Einmal„ zeigen eine Veränderung des Unbeſtändi-
gen

---

braucht habe, welche Paulus hier anführt, wie er ſich auch Apg. 20, 35. auf einen, von den Evangeliſten nicht aufgezeichneten, Ausſpruch Chriſti beruft.

t) Vergl. Col. 3, 25. Anm. 64.

u) Chriſtus (Anm. s) ſagt, er werde nicht nur die Erde erſchüttern, wie er (vergl. Anm. o) durch jenes fürchterliche Wetter (v. 18.) den Berg Sinai erſchüttert habe, ſondern eine noch bevorſtehende phyſiſche Erſchütterung, wie jene des Bergs Sinai war, werde ſich ſo gar auf den Himmel, und bei dieſer gröſſeren Ausbreitung freilich auch nicht auf einen ſo kleinen Theil der Erde, wie der Berg Sinai war, erſtreken. Sie werde dabei die lezte ſeyn, und Himmel und Erde in einen unveränderlichen Zuſtand verſezen. (v. 27.). Oder, wie Petrus dieſes, von Paulus angeführte (vergl. ἐπαγγελίαν v. 26.), ΕΠΑΓΓΕΛΜΑ τȣ̃ κυρίȣ (2 B. 3, 13.) erklärt, ein ganz anderes Feuer (v. 7. 10. 12.), als jenes auf Sinai, werde Himmel und Erde erſchüttern, und einem neuen Himmel und einer neuen Erde Plaz machen (v. 13.), welche einen feſten (ἑδραῖον Ebr. 12, 28.) Wohnſiz (v. 22. Anm. t), vergl. 11, 10. g), aber nur für δικαιοσύνη oder für diejenigen abgeben ſollen (2 Petr. 3, 13.), die aus Dankbarkeit für ihre groſſe Beſtimmung und (v. 11. f. 14.) aus heiliger Scheue vor dem, der ſich gegen alle ἀδικίαν noch viel furchtbarer als auf Sinai zeigen, der ſich noch mit gröſſerem Nachdruk, als damals, wie ein verzehrendes Feuer offenbaren wird (v. 7.) Gotte zum Wohlgefallen leben (Ebr. 12, 28. f.).

gen x) an y), welches nemlich so gemacht ist, daß z)] es auf einen dauerhaften Zustand a) wartet

x) Τα σαλευομενα (fluctuantia vergl. Hypte S. 415. und Elsner S. 378) sind nach v. 26. die Erde und der Himmel, welche in ihrem jezigen Zustande nicht immer bleiben werden, sondern der μεταστασις, φθορα unterworfen sind (Röm. 8, 20. f).

y) Wenn Erde und Himmel nur noch ein ein gesmal erschüttert werden sollen; so steht ihnen nach dieser Erschütterung keine weitere bevor. Sie bleiben in dem Zustande, in welchen sie durch diese lezte Erschütterung versezt worden. Sie leiden also nicht blos irgend eine Veränderung, sondern die Veränderung (μεταθεσις, oder, wie es Philo de confus. ling. p. 352. erklärt, τροπη και μεταβολη) ist wesentlich. Ihre bisherige Unbeständigkeit wird verändert. Sie hören nun auf σαλευομενα (unbeständig, vergänglich) zu seyn, und werden μη σαλευομενα, dauerhaft. Eben um dieses deutlicher anzuzeigen, oder zu verhüten, daß man nicht überhaupt irgend eine Veränderung der unbeständigen Dinge, sondern bestimmt eine Veränderung derselben, insofern sie unbeständig sind, verstehen möge, wird noch die folgende Erklärung hinzugesezt: ως πεποιημενων κτλ. u. s. w.

z) Himmel und Erde sind von dem Schöpfer (Röm. 8, 20.) nicht so eingerichtet, daß alles darin bleiben soll, wie es von Anfang war (vergl. 2 Petr. 3, 4.), aber sie sind mit der Absicht (Röm 8, 21.) geschaffen, daß sie dereinst in einen unveränderlichen Zustand kommen sollen.

a) Wie Weish. 2, 16. Matth. 12, 45. Luc. 11, 26. τα εσχατα (πρωτα) den lezten (ersten) Zustand bedeutet; so scheint τα μη σαλευομενα einen nichts mehr wankenden, nicht unbeständigen, sondern dauerhaften (ασαλευ-

28. tet b). Da wir alſo ein dauerhaftes Reich c) zu

τὸν Ebr. 12, 28.) Zuſtand anzuzeigen. So ſind πα-ρόντα (πράγματα) 13, 5. der gegenwärtige Zuſtand. Vergl. 6, 9. a)

b) Vergl. Röm. 8, 19. 22. und μένειν Eſ. 8, 17. 59, 9. 2 Macc. 7, 30. Apg. 20, 5. 23.

c) Der Himmel und die Erde in ihrer neuen (v. 27. y) Geſtalt, der neue Himmel und die neue Erde ſollen von frommen Menſchen bewohnt werden, dieſe dürfen darauf hoffen (vergl. προσδοκωμεν 2 Petr. 3, 13.). Dieſe neue Welt iſt dem Menſchen Jeſu und den Menſchen, die ihm angehören, eingeräumt, ſie iſt ihnen untergeben (Ebr. 2, 5. 7. 8.), wird von ihnen beherrſcht (vergl. תמשילהו Pſ. 8, 7. und Off. 21, 1. 5. 7. 22, 5. 2 Tim. 2, 12. Ebr. 2, 8. m). Und weil die Welt, die Jeſus und ſeine, mit ihm verbundene, Brüder, die Kinder und Erben Gottes (Röm. 8, 29. 17.), beherrſchen werden, keiner Veränderung mehr unterworfen iſt (Ebr. 12, 27.), ſo iſt alſo auch ihre Herrſchaft über die, um ihretwillen (Röm. 8, 21.), zur Offenbahrung ihrer Würde (v. 19. vergl. Col. 3, 3. f.), in einen ſo dauerhaft herrlichen Zuſtand verſetzte, Welt von beſtändiger Dauer (Off. 22, 5.). Sie werden eine beſtändige Regierung (βασιλεια, ἐξουσια Dan. 7, 14. 27.) erhalten (καταλήψονται v. 18.). Uebrigens kan man βασιλειαν auch für das Land (vergl. Diſſ. de notione regni coeleſtis not. 76.) halten, welches die Kinder Gottes beſitzen (παραλαμβανειν Jer. 49, 1.) ſollen, oder für Himmel und Erde (Ebr. 12, 26.) ſelbſt in ihrem neuen (2 Petr. 3, 13.), unveränderlichen (ασαλευτον Ebr. 12, 27.) Zuſtande. S. die angef. Diſſ. S. 36 — 38. In dem einen oder andern Sinne iſt auch βασιλειαν δοῦναι (Luc. 12, 32.) διατιθεσθαι (22, 19.) zu nehmen: Antheil an der Herrſchaft, oder (Joh. 17. 24. 14, 39) an der ſeeligen,

zu hoffen haben d): ſo e) laſſet uns dankbar ſeyn, und alſo f) Gott auf die ihm wohlgefällige Art dienen mit Ehrerbietung und Furcht g).

Denn

herrlichen Gegend, wo Jeſus iſt, an ſeiner δοξα (17, 22. 24.) geben. Vergl. Luc. 22, 30. Die künftigen Güter (βασιλεια θεου) ſind αφθαρσια (1 Kor. 15, 50), oder κληρονομια αφθαρτος (1 Petr. 1, 4) Eben deswegen kan auch der Leib der Seligen bei der Auferſtehung nicht mehr beſchaffen ſeyn, wie jezt (1 Kor. 15, 37.), ſondern er muß ganz verändert hervorkommen (v. 51.) Er darf nimmer σαρξ και αιμα, nimmer φθορα (v. 50.) oder φθαρτον τι (v. 53. f. 42. f.), nimmer thieriſcher, dieſer veränderlichen (Ebr. 12, 27. x) Erde entſprechender, Körper ſeyn (1 Kor. 15, 44—49.), wenn er κληρονομιαν αφθαρτον bewohnen, an jener unvergänglichen Seligkeit Theil nehmen ſoll.

d) Nach der Verheiſſung Chriſti (v. 26. 2 Petr. 3, 13.) bekommen werden (Ebr 12, 15 y).

e) Nicht nur die Hoheit der Perſon, durch welche Gott zu uns geredet hat (v. 25. m), ſondern auch (2, 3. 3, 1. c) Dankbarkeit für die groſſe Seligkeit (2, 5. 3), 12, 28. c), welche uns durch dieſen HErrn verſprochen iſt (v. 26.), ſoll uns zur treuen Befolgung und ſtandhaften Behauptung der Lehre Jeſu (v. 25. 15. f. 3, 1. 2, 1. (antreiben. Vergl. 12, 18. g), 13, 15. h).

f) Wörtlich: „Durch welches (11, 39. p). 6, 8. y) dankbar ſeyn (χαριν εχειν, ſ. Luc. 17, 9. und Elsner B. 2. S. 379.) wir Gotte (Ebr. 9, 9. a) dienen auf eine ihm (τω θεω, vergl. 10, 15. q) gefällige Art,„ die gleich (Anm. g) näher beſtimmt wird.

g) Ευλαβεια bedeutet hier, wie ſonſt immer in dieſem Briefe (5, 7. 11, 7.), Furcht vor ſchröklichen Begebenheiten, denen man mit Angſt entgegen ſieht (5, 7.) oder

in deren Erwartung man wenigſtens gewiſſe Vorkehrungen zu ſeiner Sicherheit macht (11, 7.). Die εὐλάβεια, wovon in unſerer Stelle die Rede iſt, entſpringt aus der Vorſtellung (12, 29.), daß Gott einem verzehrenden Feuer gleiche. Sie iſt eigentliche Furcht (ſ. Herrn Superint. Lang zur Beförd. des nützl. Gebr. des Tellerischen Wörterb. Th. 1. S. 334.) vor den Strafen Gottes, durch deren Vorſtellung Paulus auch ſonſt (10, 26—31. 2, 1—3. 4, 11—13. Röm. 11, 20—22.) ſo gern vor dem Abfall warnt. Bloſſe Furcht vor göttlichen Strafen iſt freilich bei weitem noch keine chriſtliche Geſinnung (Ebr. 2, 15. Röm. 8, 15.), aber die zärtliche Beſorgnis, Gotte ja nicht misfällig zu werden (Anm. f), die ſorgfältige Vermeidung ſolcher Geſinnungen und Handlungen, deren man ſich vor Gott zu ſchämen hätte (αἰδώς), muß auch bei Freunden Jeſu, die ihr Leben für ſeine Lehre zu wagen im Stande ſind, durch Furcht vor den, auf Ungehorſam geſetzten, Strafen unterſtüzt werden (Luc. 12, 4. f. Matth. 10, 28), weil auch der vorzüglichſte Chriſt immer noch gegen böſe Neigungen, Trägheit und Unglauben zu ſtreiten hat (Ebr. 12, 1. Gal. 5, 17. Röm. 8, 13.), und dieſe unedle Triebe durch was Schröckendes (v. 13. 6. 8. Gal. 5, 21. Ebr. 12, 29.) gedämpft werden müſſen, wenn der edlere Trieb (αἰδώς), kraft deſſen wir uns ſchämen würden, gegen einen ſo gnädigen (v. 23. 24. 26—28. c). Röm. 8, 1. 10. f. 14. ff.) Gott undankbar zu handeln, den Sieg behaupten ſoll. Nicht nur εὐλάβεια, (Furcht), ſondern auch αἰδώς, aber eben ſo wenig blos αἰδώς, ſondern auch Furcht gehört dazu, wenn Chriſten (Anm. h) Gott dienen wollen, wies ihm wohlgefällt, oder (Anm. f) wenn wir Gott für die Seligkeit, die uns vom Sohne geprediget iſt, wahrhaftig und mit wirklichem Erfolge dankbar ſeyn wollen. Vergl. Ebr. 4, 1. 2). Wie Paulus in unſerer Stelle αἰδώς und εὐλάβεια unterſcheidet; ſo ſezt Philo (L. I. de vita Moſ. p. 627.) die Schamhaf-

Denn auch unſer h) Gott iſt ein verzehrendes 29.
Feuer.

Fahret fort, einander zu lieben i). Vergeſſet XIII.
nicht

---

tigkeit (αἰδως), wodurch man zur Nachahmung der Tugenden, deren Vernachläßigung ſich der Regent ſelbſt nicht einmal erlaube, angetrieben wird, der Furcht (φοβω) vor den Strafen entgegen, welche der Laſterhafte von einem tugendhaften Regenten zu erwarten hätte. Ueberhaupt iſt αἰδως die Schamhaftigkeit, die aus Achtung vor anderen das Schändliche meidet (ſ. *Raphelium* ex Xenoph.), wie hingegen ὁ ἀναιδὴς τὸ ἀνομον 2 Macc. 4, 34. einen Menſchen bezeichnet, der das Recht, heilige Verſprechungen und Eidſchwüre, ohne Scham übertrat. In unſerer Stelle iſt αἰδως die edle Geſinnung, welche ſich der Undankbarkeit gegen die vom HErrn gepredigte Seligkeit (Anm. e) ſchämt, die ſich eine ſolche Würde nicht will vergeblich antragen laſſen (Ebr. 12, 15. y).

h) Gott hat ſich nicht nur den Iſraeliten als ein verzehrendes Feuer geoffenbahrt (v. 18—20.), ſondern auch für uns Chriſten, zu welchen er durch den himmliſchen Lehrer geredet hat (vergl. ἡμεις v. 25. ἡμιν 1, 2.), würde er wie (Ohſſ. p. 288.) ein verzehrendes Feuer ſeyn, auch uns würde er auf das empfindlichſte ſtrafen (10, 27. y), wenn wir dem HErrn vom Himmel kein Gehör geben wollten, ja unſere Strafe würde eben darum (Röm. 2, 4. f.) nur deſto ſchröklicher ausfallen (Ebr. 12, 25. l), weil wir eine ſo groſſe Güte, die uns eine unglaubliche Seligkeit, und zwar durch den Sohn (τον απ' ουρανων), antragen ließ (v. 28. e), verſchmähet hätten (2, 3.). Vergl. 4, 13. i).

i) Wie es der Standhafteren Pflicht war (10, 24. t), ihre

nicht k), gaſtfrey zu ſeyn; denn l) dies hat Gelegenheit gege-

---

ſchwächere zum Abfall verſuchte Mitchriſten zu tragen und zu lieben: ſo war es für die Schwächeren ein groſſer Vortheil, wenn ſie bei ihrer Ungeduld unter den Verfolgungen und bei ihren Zweifeln gegen das Chriſtenthum wenigſtens doch noch Liebe gegen die ſtandhafteren Chriſten beibehielten, mit welchen ſie bisher brüderlich verbunden waren. Sie konnten denn um ſo eher durch Belehrung und Beiſpiel der Stärkeren wieder zurecht gebracht werden (v. 12. f.). Wer aber durch ſeine Abneigung gegen das Chriſtenthum auch gegen die Chriſten lieblos oder fremd geworden war (10, 25. o), der ſollte die Chriſten wiederum lieber gewinnen, wie (vergl. über den Zweck Joh. §. 75.) er das Chriſtenthum lieber gewinnen ſollte (12, 25. 1.). Neue Liebe der Chriſten war eine natürliche Folge der neuen Liebe zum Chriſtenthum; wenn aber jene wieder hergeſtellt war, ſo konnte ſie zugleich ein Mittel zur immer gröſſern Befeſtigung im Guten abgeben (v. 12. f. 10, 24.).

k) Sie waren es ſchon in vorigen Zeiten, ſollten es aber noch fernerhin bleiben (6, 10. vergl. 10, 34. t), und ſich weder durch Abneigung vor dem Chriſtenthum (v. 25. o) noch durch Geiz (13, 5.) von der Gaſtfreiheit gegen reiſende (vergl. 3 Joh. 5—8.) oder vertriebene Chriſten abhalten laſſen.

l) Um den allgemeinen Saz: „daß man öfters ſelbſt nicht wiſſe, wie werth eine gering ſcheinende Perſon, die man aufnimmt, in Gottes Augen ſey“ (vergl. Matth. 25, 38. 35. 40.), deſto anſchaulicher zu machen, (vergl. Joh. 1, 52.) führt Paulus einen beſondern Fall an, welcher jene Wahrheit beſtätigt. Der Sinn iſt alſo: „man beherbergt öfters einen würdigeren Gaſt, als man denket.“ Er darf nur ein wahrer Chriſt ſeyn, ſo iſt er, wenn auch ſeine äuſſerliche Umſtän-

gegeben, daß einige m) unwiſſend Engel beherberget haben. Denkt an die Gefangnen, als wenn ihr ſelbſt Gefangne wäret n), und an die Bedrängten, als ſolche, die auch noch nicht auſſer dem Leibe ſind o). Haltet alle den Eheſtand in Ehren p) und meidet Hurerei und Ehe-

3. 4.

---

de noch ſo unſcheinbar wären, nichts weniger als verächtlich. So wenig man es ihm (τω μικρω τουτω) anſieht, ſo liebt man in ihm einen Freund erhabener Geiſter, der Engel Gottes (18, 10. vergl. Ebr. 1, 14. 12, 23.).

m) Z. B. Loth 1 Moſ. 19. Vergl. Herrn Ritter Michaelis Anm. 364. Ueber die Conſtruction des ελαθον ſ. Herrn D. Carpzov S. 627. f. und den ſel. Bengel.

n) „Machet auch fernerhin das Elend der Gefangenen in Paläſtina (ſ. 10, 34. t) durch Mitleid zu dem eurigen; τοις δεσμιοις συμπαθησατε.“

o) Und alſo auch noch auf allerlei Art bedrängt, und des Mitleidens anderer eben ſo bedürftig werden könnten. Uebrigens ſezt der Apoſtel voraus, daß die Chriſten nur ſo lang ſie leben (ενδημουντες εν τω σωματι 2 Kor. 5, 6.) zu leiden haben, hingegen nach ihrem Tode (εκδημουντες εκ του σωματος v. 8.), keiner Noth mehr ausgeſezt ſeyen, daß ΤΗΝΕΤΜΑΤΑ δικαιων das Ziel ihrer Laufbahn erreicht (Ebr. 12, 23. z), keinen αγωνα (v. 1.) oder (10, 32.) αθλησιν παθηματων (12, 2 — 11.) mehr vor ſich, ſondern die kurze (v. 10. m) Uebung (v. 11.) wirklich überſtanden haben. Vergl. v. 23. y). und Diſſ. de beata vita poſt mortem p. 29. 20. f.

p) Die Verfolgungen (12, 1 — 4. 13, 13. 6. b). 10,

Ehebruch q). Denn r) Hurer und Ehebrecher wird
5. Gott ſtrafen. Fliehet den Geiz s), und ſeyd mit eurem
Zuſtande

---

32. ff.) können leicht auch ſolche zur Ehelosigkeit veranlaßt haben, welche hernach aus Mangel der im ledigen Stande erforderlichen Enthaltſamkeit auf Hurerei und Ehebruch verfielen (Anm. q). Daher gebietet der Apoſtel, alle, auch diejenige, welche den ledigen Stand vorgezogen haben, ſollen die Ehe (γαμος, vergl. Herrn D. Carpzov S. 630.) in Ehren halten, eheliche und uneheliche Liebe (κοιτη) nicht für gleichgültig anſehen, jene für würdig und rechtmäſſig, aber auch ſie allein dafür anſehen, und alſo, wenn ſie ſich nicht enthalten wollen, ſich, bei allen, zur Zeit der Verfolgung beſonders groſſen, Sorgen und Beſchwerlichkeiten des Eheſtandes (1 Kor. 7, 26. 28.), zu einer ehelichen Verbindung entſchlieſſen (v. 9. 2.). Bei τιμιος muß der Imperativ des verbi ſubſtantivi ergänzt werden, wie bei φιλαργυρος und αφιλαργυρος im folgenden Verſe. S. auch Röm. 12, 9. ff. Ειναι τι EN τινι (z. B. εν τω αιωνι τουτω 1 Kor. 3, 18. εν τοις τελειοις 2, 6.) iſt ſo viel als (Col. 1, 2. Anm z) ειναι τι TINI (1 Kor. 1, 18. 23. 24.), von jemand für etwas gehalten werden (9, 2.).

q) „Die Beywohnung (vergl. Rypke bei Röm. 13, 13.) ſoll nicht unrein, ſie ſoll erlaubt (Röm. 14, 20. 14. vergl. 1 Kor. 8, 9. 6, 12. 10, 23.) ſeyn“ iſt ein Verbot des unerlaubten Beiſchlafs der gleich nachher genannten πορνοι και μοιχοι.

r) S. 7, 3. n).

s) Inwiefern geizige Geſinnung oder Neigung (τροπος, vergl. Rypke) an den Verfolgungen (v. 6. b) Anlaß nehmen konnte, ſich zu äuſſern, iſt ſchon oben (10, 34. u) bemerkt.

Zuſtande zufrieden t). Denn Gott u) hat geſagt x): „ich will dich gewiß y) nicht verlaſſen,“ daß wir al- 6. ſo getroſt ſprechen dürfen z): „der HErr hilft mir,

ſo

t) Παρουσα ſind die gegenwärtigen Umſtände eines Menſchen (ſ. Kypke), εν οις εϛι (Phil. 4, 11.) Vergl. εν τοις τοιουτοις 1 Kor. 7, 15. „bei dieſen Umſtänden“ und Ebr. 12, 27. a).

u) S. 4, 13. g). 3, 7. f).

x) Was er ſeinem ehemaligen Volk durch Moſes ſagen ließ 5 Moſ. 31, 6. das gilt noch vielmehr ſeinem jezigen Volke, zu welchem er durch den HErrn vom Himmel geredet hat (Ebr. 12, 25.), deſſen er ſich noch vielmehr annimmt (v. 23. x), auf welches er einen viel höheren Werth ſezt (3, 3.). Unter mehreren Stellen des A. B. welche dem Sinne nach dieſe Verheiſſung enthalten, iſt die angeführte, ſo wie bei den 70. ausgedrükt iſt, den Worten nach die nächſte. Nur wird die dritte Perſon ſtatt der erſten geſezt; die hingegen in anderen, übrigens unähnlicheren, Stellen (1 Moſ. 28, 15. Joſ. 1, 5.) eben ſowol vorkommt, als beim Apoſtel. Weil indeß Philo nach Herrn D Carpzovs (S. 632.) Bemerkung die göttliche Verheiſſung genau ſo anführt, wie Paulus; ſo iſt wahrſcheinlich, daß die, ſchon in den übrig gebliebenen Schriften des A. B. ſo oft vorkommende, Verheiſſung überhaupt öfters von Gott und ſeinen Geſandten gebraucht, und allmählig in der bei Paulus und Philo aufbehaltenen Form zum ſprüchwörtlichen Troſte geworden ſey. S. Diſſ. de ſenſu hiſtor. p. 64.

y) Vergl. 10, 8. d).

z) Vermöge der Verheiſſung (Anm. x) ſind wir berechtigt (vergl. 8, 4. d), die Worte Pſ. 118, 6. uns ohne Anſtand zuzueignen.

ſo a) fürchte ich mich nicht. Was können mir Menſchen thun b)? a)

7. Denkt an eure Vorſteher, die euch in der göttlichen Lehre unterrichtet haben. Sehet auf den Ausgang ihres Verhaltens c) und ahmet ihrem Glauben nach.

Jeſus

---

a) Vergl. 3, 19. y).

b) Ποιειν ſteht ſynekdochiſch bald für Gutes thun (Matth. 25, 40. 45. Marc. 7, 12. vergl. Matth. 15. 6.), bald, wie in unſerer Stelle, für Böſes thun, ſchaden (1 Petr. 3, 13.). Die Hebräer ſollten die Verfolger (v. 14.), welche ihnen (Ebr. 13, 4. p) ſchaden wollten, im Vertrauen auf den viel gröſſeren und mächtigeren (1 Petr. 3, 15.) HErrn, der ſich ihr annehmen wollte (v. 12. Ebr. 13, 5. x), nicht fürchten (v. 6. 1 Petr. 3, 14.), und alſo für die Zukunft nicht ängſtlich oder geizig (Ebr. 13, 5. Anm. s) ſorgen.

c) Da αναστροφη in allen übrigen Stellen des N. T. (vergl. v. 18.) Leben im moraliſchen Sinn, oder das Betragen eines Menſchen, nicht ſein phyſiſches Leben bezeichnet: ſo iſt auch εκβασις της αναστροφης nicht der Tod, ſondern der gute Ausgang (εκβασις Weish. 2, 17. vergl. v. 18.), die Belohnung (vergl. πειρας, τελος 2 Macc. 5, 8. 7.) des chriſtlichen Verhaltens jener Vorſteher (vergl. Ebr. 13, 17. 24. Apg. 15, 22.), welche die Hebräer in der göttlichen Lehre, oder (Ebr 5, 12. m) dem Chriſtenthum unterrichtet hatten. Sie waren nun als πνευματα δικαιων τετελειωμενων (12, 23.), als μη οντες εν σωματι (13, 3.) von allem dem Leiden, womit die Hebräer noch zu kämpfen hatten (v. 3. 4. o) p), befreit, und befanden ſich dagegen in einem Zuſtande, da ſie bereits zu ſchauen und zu ge-

Jesus Christus ist eben derselbe, der er war d), und 8. wird

nieſſen anſtengen, was ſie nach dem Zeugnis ihrer Lehre und ihres Wandels als ενδημουντες εν τω σωματι ge. glaubt hatten (2 Kor. 5, 6—8.) Aber man hätte ſie ſich jezt in dieſem ſeligen Zuſtande nicht denken dürfen (Ebr. 4, 1. 2). 10, 35. f. 38. f.), wenn ſie die Hoffnung dieſer Seligkeit aufgegeben (v. 35.), und nicht vielmehr ihren Glauben behauptet (v. 23.) und unter den damaligen (v. 32.) Trübſalen durch Geduld bewieſen hätten (v. 34.). Die Hebräer ſollten alſo nicht blos auf ihr Leiden, ſondern auch auf den nachfolgenden (v. 35. 12, 10. f.) ſeligen Zuſtand ſehen (vergl. αφορων 12, 2. απολαυειν 11, 26.), in welchem ſich ihre verſtorbene Lehrer bereits befanden, und worin auch ſie ſich eben ſo gewis in kurzem befinden würden, als gewis ſie vor kurzem ihre Lehrer noch in gleichem Leiden geſehen hatten. Uebrigens waren dieſe Lehrer nicht Märtyrer, da ja die Verfolgungen unter den Hebräern bis dahin keine blutige waren (12, 4.); ſondern ſie hatten nur ihren Glauben unter allem Leiden bis an ihren natürlichen Tod behauptet, wie ihn auch die Hebräer behaupten (3, 6. 14.) und im Glauben, d. i. (11, 13.) als ſolche, die glauben, nicht gerade um des Glaubens willen ſterben ſollten. Wenn das gegenwärtige Leiden vorüber iſt, und ſeine gute Folgen da ſind, ſo wünſcht mans nimmer aus ſeinem Lebenslaufe weg. Es iſt demnach ein beträchtlicher Vortheil, wenn man unter gegenwärtigem Leiden auf ſolche ſieht, welche man um ihres vergangenen Leidens willen eher für ſelig, als unglüklich anſieht. Vergl. Matth. 5, 12. Jak. 5, 16 f.

d) So heißt εμοι εχθες και σοι σημερον Sir. 38, 22. „ich bin geſtorben (v. 16.) und du ſtirbſt, du ſtirbſt, wie ich geſtorben bin.“

9. wird es in Ewigkeit seyn e). Laßt euch nicht durch

e) Er war nicht nur während seines Aufenthalts auf Erden der Mittler des neuen Bundes (12, 24.), sondern er ist es noch und wirds in Ewigkeit bleiben. Das durch Mosen gegebene Gesez (ἡ πρώτη διαθήκη 8, 7. 9.) war auf eine gewisse Zeit gegeben (9, 9. f. Gal. 3, 19. 23—25.) und ist jezo aufgehoben (Ebr. 7, 12. 18. 8, 13.). Was hingegen Gott durch den Sohn geredet hat (1, 2.), diese göttliche Lehre, welche den Hebräern durch einen Schüler Jesu, (durch Paulus,) bekannt gemacht (2, 3. u) und dann von anderen rechtschaffenen Männern unter ihnen erhalten worden war (13, 7.), gilt für immer; weder Mosis Gesez (7, 15. r) noch irgend eine andere Lehre oder Anstalt zur Seligkeit (v. 22. k) wird gegen die höchste und lezte (1, 2. a) Offenbarung Gottes durch den Sohn, aufkommen können (Gal. 1, 8. f.). Eine fremde Anweisung zur Seligkeit ist eben darum, weil sie der für immer gültigen Anweisung des Sohns widerspricht, keine rechte Anweisung. Wer die Lehre des Sohns kennt, und sich gegen sie von anderen Lehren einnehmen läßt (Ebr. 13, 9.), der kan unmöglich Gottes Willen gemäß handeln, sondern er hat vielmehr seine ernstliche Ahndung zu gewarten (12, 25. 10, 26—31. 2, 1—3.). Jesus Christus hat den Innhalt eines ewig gültigen Bundes (13, 20.) bekannt gemacht. Darum bleibt er für immer der Lehrer, den man hören soll (12, 25.), und von dem man sich ja nicht zu fremden, ihm nicht angehörigen, seine Predigt nicht fortsezenden Lehrern wenden soll (13, 9. Gal. 1, 6. f.). Aber nicht nur insofern der ewige Bund durch Jesum Christum bekannt gemacht wurde (Ebr. 12, 25. g). Joh. 1, 18.), wie Moses bei der Gesezgebung die Mittelsperson war (Gal. 3, 19.

durch vielerlei neue Lehren hinreiſſen f).

Denn

Joh. 1, 17.); ſondern auch inſofern der Innhalt des neuen Bundes durch ſeine prieſterliche Vermittlung (Ebr. 8, 6. k) 1) ſo gut (v. 6. 7, 22.) und erfreulich (vergl. χαρις 13, 9.) geworden iſt, bleibt er ewig, was er war und iſt. Er hat nicht nur in vergangenen Zeiten (χθες) als vermittelnder Prieſter ſein eigenes Blut zu unſerer Verſöhnung ins himmliſche Heiligthum gebracht (v. 11. f.), ſondern er iſt noch Prieſter und bleibt es ewig (7, 3. 15 — 17. 24. ff.). Wir genieſſen (13, 10.) ſein Verſöhnopfer und deſſen ewig fortwährende Folgen (9, 12.) jezt und in Ewigkeit. Er als Mittler beſorgt jezt (vergl. δι αυτου 13, 15. δια παντος v. 21.) unſere Angelegenheiten bei Gott (2, 17. f) 2), und er wirds in Ewigkeit thun. Alles Wohlgefallen Gottes (13, 21.) und alle Wohlthaten, die wir genoſſen haben, genieſſen und genieſſen werden, haben wir ſeiner Vermittlung zu danken (7, 25.). Er war und iſt und bleibt des neuen Bundes Mittler, man mag ihn nun mit dem Mittler Moſes (12, 18. ff. 19, 28. ff. 3, 2. ff.), oder mit den durch jenen Bund aufgeſtellten (7, 11. k) Mittelsperſonen, den Prieſtern des A. B. (8, 3 — 10, 18.), vergleichen, als αποστολον oder als αρχιερεα (3, 1.) betrachten.

f) Die Hebräer ſollten ſich nicht durch vielerley, und zwar (11, 11. 1). fremde, der göttlichen (13, 7.) Lehre Jeſu Chriſti (v. 8.) nicht gemäſſe, Lehren dahin reiſſen laſſen. (παραφερεσθαι, vergl. Kypke), ſondern bei der einigen, unveränderlichen (v. 8.) Lehre Jeſu, bleiben (2, 1. 3, 1. 10, 23. 12, 25.). Sie konnten keine andere (Gal. 1, 6.) Anweiſung zur Seligkeit bekommen, ohne zugleich von der Wahrheit abgeführt zu werden (v. 7 — 9.). Sie bedurften keiner anderen

Denn g) es iſt beſſer h), durch (Chriſti) Gnade i) geſtärkt

---

von Chriſto abgehenden, Lehrer, wer ſie auch ſeyn mochten, ſondern hatten an dem Einigen himmliſchen Lehrer (Ebr. 12, 25. 3, 1. d), Jeſu Chriſto (13, 8.), genug. Vergl. Col. 2, 8 — 10. Anm. 74.

g) Dieſe Erläuterung des Apoſtels beweiſet, daß die Lehren, wovor er warnt, jüdiſche Lehren waren, auf Opferſpeiſen (Anm. l.), und auf die, ans levitiſche Prieſterthum (v. 10. o) gebundene (7, 11.), Religion drangen.

h) Vergl. 12, 18 — 24. 9, 10. 11. h). l) 8, 6. 7, 22. Die Redensart καλὸν — ἐ wird Obſſ. gr. p. 251. f. erläutert.

i) Wenn χάρις der moſaiſchen Verfaſſung (Anm. g) entgegen ſteht, ſo bedeutet es die unverdiente (Röm. 11, 6.) göttliche (Ebr. 13, 25.) Wohlthaten, die wir der Gnade Chriſti zu danken haben (Röm. 5, 15. 2 Cor. 8, 9.). S. Joh. 1, 17. Röm. 6, 14. f. Gal. 5, 4. 1, 6. wo ich χάριτι mit καλέσαντος verbinde, wie es 1 Kor. 7, 17. der HErr, oder (vergl. das v. 22. durch χριστῷ erklärte κυρίῳ, und 12, 5.) Chriſtus iſt, der beruft, von welchem (v. 7, 22. vergl. über den Zweck Joh. S. 457.) jemand (als Sklav oder Freier) berufen oder Ebr. 3, 1. e) unter das göttliche Volk aufgenommen wird. Ἐν χάριτι iſt ſodenn eben ſo viel als ἐπὶ χάριτι oder εἰς χάριν (vergl. 1 Theſſ. 4, 7. 1 Kor. 7, 15.), und alſo der Sinn: „Chriſtus hat euch zu ſeinen hohen Wohlthaten, zu der Freiheit (Gal. 5, 13.) und Seligkeit der Kinder Gottes (3, 26. ff. 4, 4 — 7. Ebr. 2, 3. 12, 22. ff.) eingeladen, und ihr wollet nun den furchtvollen (v. 18. ff.), knechtiſchen Zuſtand eines Juden (Gal. 3, 23 — 25. 5, 1. 4, 1 — 3.) vorziehen

geſtärkt zu werden k), als durch Opfer-Speiſen l),

wovon

(v. 9. f.)? der himmliſche Beruf (Ebr. 3, 1.), der Ruf des HErrn vom Himmel zu einer ſolchen Seligkeit (του καλεσαντος υμας EN XAPITI χριστου) ſollte umſonſt durch mich an euch ergangen ſeyn (Gal. 4, 11.)?“

k) Βεβαιουν (יסד Richt. 19, 5. Pſ. 104, 15.) την καρδιαν τινι βρωμασι heißt etwas eſſen (vergl. die 70. 1 Moſ. 18, 5. 1 Kön. 13, 7.). ſ. Herrn Ritter Michaelis Anm. 370. Die Meynung iſt alſo, es ſey beſſer, Chriſti Wohlthaten eſſen (vergl. φαγειν Ebr. 13, 10.), als Speiſen, die blos den Magen (καρδιαν in dieſem Sinne; vergl. Jak. 5, 5. Anm. 180.) ſtärken, blos den Leib nähren, blos ſinnliche Begierden (ψυχη in dieſem Sinne; 5 Moſ. 23, 24. Luc. 12, 19.) ſtillen, und überhaupt nur äuſſerliche Vortheile (της σαρκος Ebr. 9, 13.) gewähren, daß man nemlich dem Leibe nach in der Geſellſchaft des ehemaligen Volks Gottes ſeyn und ſeinem irdiſchen Heiligthume ſich nähern darf, da hingegen Chriſti Wohlthaten (χαρις) den Geiſt (καρδιαν in dieſem Verſtande, vergl. 10, 22.) erquicken, dem inneren Menſchen (κατα συνειδησιν v. 22. 9, 14. vergl. v. 9.) wol thun.

l) Man ſieht leicht, daß Speiſen gemeint ſind, die einen Gegenſtand gewiſſer Lehren ausmachten (Anm. g), von denen (εν οις) man, auſſer der Nahrung, noch einen beſondern Nutzen (Anm. m) erwartete, deren Genuß ein Eſſen vom Altar war (v. 10.), die als eine Art von Gottesdienſt (λατρευειν) auferlegt waren (9, 9. f.). Demnach ſind ohne Zweifel, wie p. 10. e), die Opfermahlzeiten zu verſtehen, auf welche ohnedieß 13, 15. f. deutlich angeſpielt wird.

wovon diejenige keinen Nuzen hatten m), die
10. deswegen Reiſen machten n). Von unſerem Al-
tar

m) Nemlich in der Beziehung, wovon bei religiöſen Lehrbegriffen (διδαχαι) die Frage iſt. Wenn die Opfer-Speiſen ſchon den Körper nährten und ſinnliches Vergnügen erwekten (Anm. k); ſo konnten ſie doch den Geiſt nicht beruhigen (9, 9.), wie es die viel beſſere (Anm. h) Gnade Chriſti (Anm. i) thut (v. 14. 10, 19 — 22.). Hiezu konnten die jüdiſchen Gebräuche nichts nüzen (7, 18. f.). Und wenn auch ein Iſraëlite dabei Gott lobte und die mit den Opfermalzeiten verbundene Wohlthätigkeit von Herzen übte: ſo können eben dieſe edle und nüzliche Geſinnungen auch ohne Opfermalzeiten geübt werden, ja das Chriſtenthum befördert ſie noch vielmehr, als keine Opfermalzeit (13, 15. f.) Die eigene Erfahrung mußte den Hebräern ſagen, daß ſie bei keiner Opfermalzeit ſich ſo ſelig gefühlt (vergl. Gal. 4, 15.), nie als Juden ſolche Gaben des Geiſtes empfangen, nie ſolche Wolthaten (χαρις, Anm. i) genoſſen haben, wie ihnen durch Jeſu Chriſti (Ebr. 13, 8.) beſeligendes Evangelium zu Theil worden waren (6, 4. f). Wie thöricht wäre es alſo geweſen, von dieſen Seligkeiten ſich durch Irrlehren wieder zum Judenthum (Anm. g) zurükführen (v. 6. 10, 26. 29.) zu laſſen? Vergl. die ähnliche Vorſtellung Gal. 3, 1 — 3. 5.

n) Wenn die Hebräer Opfermalzeiten feiern wollten, ſo konnte dies nicht in Galatien geſchehen, ſondern ſie mußten nach Jeruſalem reiſen, auf welchen Ort die Opfer (5 Moſ. 12, 13. f.), und folglich (3 Moſ. 7, 15. ff.) auch die Opfermalzeiten eingeſchränkt waren (5 Moſ. 12, 6. f. 11. f. 17. f.) S. Herrn Geh. Juſtizr. Michaelis Einl. in die göttl. Schriften des N. B. S. 1347. Ausg. 4. Am gewöhnlichſten mögen die, auch von aus-

tar dürfen die jüdiſchen Prieſter o) nichts eſ-
ſen.

---

wärtigen Juden häufig beſuchten, Feſte zu den freiwilligen Opfern und den damit verbundenen Opfermalzeiten der Hebräer Gelegenheit gegeben haben, wie ja auch die, in Paläſtina wohnhaften, Juden ihre Feſte vornemlich durch Opfermalzeiten feierten (ſ. Herrn Ritter Michaelis moſ. Recht. Th. 4. §. 197. S. 146. f.). Die Bedeutung des Reiſens hat περιπατειν Richt. 21, 24. Sir. 38, 32. „ohne Künſtler und Baumeiſter (v. 27.) könnte keine Stadt bewohnt werden, ohne ſie könnte man ſich weder als Fremdling daſelbſt aufhalten noch eine Reiſe machen, Bürger, Fremdlinge (vergl. Apg. 17, 21.) und Reiſende (vergl. Kypke a. a. O. S. 87.) brauchen Arbeiten von ihnen.“ Hingegen wäre es ganz ungewöhnlich, περιπατειν εν βρωμασιν zu ſagen, ſtatt Speiſen genieſſen. Ueberſetzt man aber: Verordnungen über Speiſen beobachten (vergl. Apg. 21, 21.), ſo iſt die angenommene Bedeutung von βρωματα unerweislich (Ebr. 9, 10. e).

o) Λατρευειν τινι heißt zwar in den Büchern des A. und N. B. gewöhnlich jemand gottesdienſtliche Verehrung erzeigen. Indeß wird es doch 5 Moſ. 28, 48. auch für dienen überhaupt geſetzt. Daher es denn um ſo eher von der Bedienung eines heiligen, zur Verehrung Gottes beſtimmten, Orts, wie das Zelt (vergl. Ebr. 8, 2. Anm. o), oder nachher der Tempel war, gebraucht werden konnte. Die Diener des Zelts (λατρευοντες τη σκηνη oder τη σκια των ιερεων v. 5.) waren die Prieſter (v. 4), die nicht blos, wie andere Iſraeliten, hie und da bei einer Opfermalzeit (13, 9. 1) vom Altar oder von einem darauf gebrachten Opfer aſſen (1 Kor. 10, 18.), ſondern gewöhnlich mit dem Altar theilten, eigentlich vom Altar, den ſie bedienten (4 Moſ. 18, 7), ihren Unterhalt hatten (v. 8. ff. 1 Kor. 9.

11. ſen p). Denn q) das Fleiſch der Thiere, deren Blut

13.) Uebrigens ſieht man leicht, daß der Apoſtel nicht ſtärker hätte verſichern können, ein Jude dürfe nicht von dem Altar der Chriſten eſſen, als wenn er dies von den jüdiſchen Prieſtern behauptet, die nicht nur von den Gaſtmalsopfern (זבחי השלמים 3 Moſ. 7, 11. vergl. Moſe Recht Th. 3. §. 169. S. 170. f.), wie andere Iſraeliten (v. 15. ff.), bei einer Opfermahlzeit eſſen durften, ſondern überhaupt von jedem Opfer, deſſen Blut nicht ins Heilige kam (Ebr. 13, 11.), ſowol von den Gaſtmalsopfern als von den übrigen (4 B. 18, 9. f. 18.), ihren beſtimmten Theil zu eſſen bekamen. Auch von gewiſſen Verſöhnopfern durften ſie eſſen, aber auch ſie allein (v. 9. 3 Moſ. 6, 19. 22. 7, 6. f. 10, 16. ff.). Ein Verſöhn-Opfer hingegen, wovon nicht einmal die Prieſter eſſen durften, war um ſo gewiſſer auch für andere Juden, die überhaupt Verſöhnopfer nicht genieſſen durften, keine Speiſe.

p) Vom Altar eſſen heißt, durch den Altar (Matth. 23, 19.) geheiligte (μετ. 1 Kor. 9, 13.), Opfer (10, 18.) eſſen. Das einige (Ebr. 10, 10. 12. 14. 18. 26.) Opfer der Chriſten iſt Jeſus Chriſtus. Von dieſem 13, 11. q) alſo durften die Prieſter oder die Juden (Anm. o) überhaupt, inſofern ſie nemlich den Chriſten, von deren Altar die Rede iſt, entgegen geſezt werden konnten, ſelbſt keine Chriſten ſeyn wollten, ſondern den Sohn Gottes verachteten, verſpotteten und läſterten (v. 11. q). 6, 6. q), von Chriſto durften alſo auch die Hebräer, wenn ſie ſich von den vorhin (13, 9.) genannten fremden Lehren dahinreiſſen und vom Chriſtenthum zum Judenthum zurückführen lieſſen (6, 6. 10, 26. 29. 12, 16. 25.), nichts genieſſen, ſie durften ſein Fleiſch, das er für die Seligkeit der Welt in den Tod gegeben hatte,

nicht essen (Joh. 6, 51.), sie konnten sich keine Seligkeit um seinetwillen (v. 57.) versprechen, seine Wolthaten nicht geniessen (χαριτι βεβαιουν την καρδιαν, wie sich Paulus selbst erklärt hat Ebr. 13, 9.), oder, wenn wir das Bild des Essens (Anm. k) weglassen wollen, die Hebräer verloren mit dem Rükfall zum Judenthum ihren Antheil an Christo und den durch ihn erworbenen Wolthaten (εν χριστω ουκ ωφεληθησαν, τη χαριτι εξεπεσαν Gal. 5, 2. 4. vergl. Ebr. 12, 15. y). Statt der Vergebung der Sünden und der daran hängenden (9, 14. 15.) grossen Wolthaten, welche die Christen vermöge des Opfers Christi und seines Eingangs damit ins himmlische Heiligthum geniessen (10, 14 — 18. 9, 24. 7, 25.), würden sie fürchterliche Strafen Gottes zu befürchten gehabt haben (10, 26 — 31. 12, 25. 29. 2, 3.).

q) Aus diesem Saze (v. 11.) wird die vorhergehende Schlußfolge (v. 10.) vermittelst der Voraussezung hergeleitet, daß das Opfer der Christen (v. 10.) Jesus (v. 12. x), oder ein Sündopfer sey (9, 26. 28. 10, 12. 7, 27.), dessen Blut ins Heiligthum gebracht wurde (9, 12. 24. f.). Nach den Gesezen des irdischen Heiligthums (της σκηνης 13, 10.) mußten Thiere (της σκηνης v. 11.) geopfert werden. Hienach hätte also Jesus so wenig Opfer als Hoherpriester seyn können (8, 4. c). Allein eben aus dem grossen Unterschiede der Opfer des A. und N. B. (13, 12. z) 9, 23. 12.) fließt (v. 14. a) noch die weitere Unähnlichkeit, daß das bessere Opfer, nachdem es aus dem Wege geschaft und ausgerottet zu seyn schiene (13, 12.), wiederum zum Vorschein kommen konnte, und sich dem Volke Gottes nun erst recht zu geniessen gibt (v. 10. p). 7, 25.), da hingegen die, vom mosaischen Gesez erforderten, thierischen Sündopfer für das Volk (13, 12. y), nachdem

ſie einmal auſſer dem Lager verbrannt waren, zu nichts weiter nüzten, und ſelbſt den Prieſtern, die doch von anderen Sündopfern noch eſſen konnten (v. 10. o), nicht einmal den, bei andern, z. B. den Gaſtmals-Opfern möglichen, leiblichen (v. 9. m) Genuß zu gewähren im Stande waren (v. 11. u). Die Juden betrachteten nun freilich Jeſu Tod nicht als Aufopferung eines Sündopfers für das Volk, wozu nach den Rechten des irdiſchen Heiligthums nur Thiere gebraucht werden konnten, ſondern ſie ſahen Jeſu Tod als verdiente Schmach (v. 13.) eines von Rechtswegen ausgeſtoſſenen (v. 12.) Miſſethäters an, ſie hielten das Blut, wodurch die Menſchen verſöhnt ſind (v. 12. a). Eſ. 53, 5. 10.), für unrein (Ebr. 10, 29. e). vergl. Eſ. 53, 3. f.). Allein der Saz (Ebr. 13, 10.), welcher hier (v. 11.) erläutert werden ſoll, iſt auch kein jüdiſcher, ſondern ein chriſtlicher Ausſpruch. Paulus und andere, ihm gleich geſinnte, Chriſten, nach deren Ueberzeugung Jeſus wirklich ein Sündopfer für das Volk war (v. 12.), mußten bei jenem Verhalten der Juden denken (v. 10.), „ihr (vergl. ΘΥΟΜΕΝ) Sündopfer ſei alſo für Juden, die es vermöge ihrer Anhänglichkeit an das Aeuſſerliche des levitiſchen Gottesdienſts (als διαθηκης τη σκηνη, vergl. Gal. 4, 9.) für unrein anſehen, nothwendiger Weiſe ungenießbar und unbrauchbar; denn wie ſollte man benüzen wollen, was man verſchmähet und verabſcheut? wie der durch ihn erworbenen Wohlthaten genieſſen können (Ebr. 13, 10. p), indem man ihn verwirft? (2, 3. 12, 25. 10, 29.)? Eben dadurch aber werde das Sündopfer der Chriſten nach den eigenen Grundſäzen der Juden (των τη σκηνη λατρευοντων) einem Sündopfer für das Volk ähnlich, welches auch als unrein betrachtet wurde (13, 11. t) und von keinem Juden genoſſen werden konnte. Chriſten haben ſich alſo der Schmach durchaus nicht zu ſchämen, welche auf

ihr Sündopfer und um deſſen willen auf ſie ſelbſt von den Juden geworfen werde (v. 13.). Wenn Jeſus ein Sündopfer für das Volk werden ſollte, ſo mußte er, wie die gröſſeren Sündopfer der Juden (v. 11. t), in einen Zuſtand kommen (v. 12.), worin man ihn für unrein und hinfüro zu nichts mehr brauchbar hielt. Er mußte eines ſchimpflichen (v. 13. 12, 2.) Todes ſterben (9, 15. 2, 14. f.). Wer alſo freilich, wie die Juden (1 Kor. 2, 8.) blos auf ſein ſchmähliches Ende ſieht, der weiß nichts mit Jeſu anzufangen, er iſt ihm ungenieſsbar. Allein es iſt denn auch keine Schande, wenigſtens in den Augen des Himmels, an deſſen Urtheile doch Himmelsbürgern (Ebr. 13, 14.) am meiſten gelegen ſeyn muß, gewiß keine Schande, von Leuten verlacht zu werden (v. 13.), die an dem beſſeren Opfer des himmliſchen Heiligthums alles überſehen, was ſie an den thieriſchen Sündopfern, deren Blut ins irdiſche Heiligthum gebracht wurde, freilich nicht bemerken konnten — die feierliche Reinſprechung (δικαιωμα Röm. 5, 18.) unſeres Sündopfers und ſeine Einführung in die Herrlichkeit, welche unſer Sündopfer erſt recht brauchbar und genieſsbar für uns macht (Ebr. 5, 9. b). Aber (vergl. 8, 4. 2) Jeſu Herrlichkeit wäre uns nichts nüze, Er wäre für uns nicht genieſsbar, wenn wir nicht erſt durch ſeinen Tod verſöhnt worden wären (13, 12. 2), wenn er alſo nicht vorher in den Zuſtand eines, den Juden ungenieſsbaren, Sündopfers verſezt worden wäre, oder wenn er nicht in ihren Augen unrein und verwerflich worden, nicht eben in die Umſtände gekommen wäre, welche ihn den Juden ſo ärgerlich (1 Kor. 1, 23.), und auch die Chriſten, die lieber Jeſum als Opferſpeiſen genieſſen (Ebr. 13, 9.), und in dem Gekreuzigten nach dem Evangelium ihre Seligkeit finden wollen (1 Kor. 1, 17. f. 24.), in den Augen der Juden ſo verächtlich machen (Ebr. 13, 13.)." Die Gedankenfolge v. 10—14.

Blut der Hoheprieſter wegen begangener Sün-

den

ſcheint alſo dieſe zu ſeyn: „Juden können unſeres Opfers nicht genieſſen; Jeſus iſt in ihren Augen unrein (vergl. v. 13. c), ſie verſchmähen ihn, erwarten keine Wohlthaten (χαρι v. 9.) von ihm, und erhalten ſie demnach auch nicht (v. 10.). Dies kommt daher, daß Jeſus, um ein Sündopfer fürs Volk ſeyn (v. 11.) und uns dann erſt, als Verſöhnten, durch ſeine Herrlichkeit nüzlich und genießbar werden zu können, in einen niedrigen, ſchimpflichen Zuſtand kommen mußte, da er, wie die levitiſchen Sündopfer für das Volk (v. 11.), als unrein und ungenießbar (unbrauchbar) für ſein Volk angeſehen wurde (Luc. 24, 21. Eſ. 53, 2. f.). Weil nun Jeſus den niedrigen Zuſtand, um deſſen willen er von den Juden für unrein gehalten und verſchmähet wird, ſich hat gefallen laſſen, um ſeine, darauf gefolgte, aber von den Juden verkannte, Herrlichkeit für uns deſto brauchbarer und wohlthätiger zu machen (Ebr. 13, 12. a): ſo (v. 13.) wollen wir uns hinwiederum gefallen laſſen, um ſeinetwillen von den Juden für unrein angeſehen und verſchmähet zu werden; wir wollen ja nicht, um der Beſchimpfung der Juden auszuweichen, Jeſum mit ihnen für unrein achten (10, 29.), wodurch wir uns des Genuſſes ſeiner Wohlthaten, den uns kein Judenthum erſezen kan (13, 9. h), eben ſo unfähig machen würden, als ſies ſelbſt ſind (v. 10.). Ihre nachtheilige Urtheile können wir um ſo eher erdulden, weil wir doch auf Erden, bei denen, die Jeſu Herrlichkeit verkennen und daher ſeinen Tod anſtößig finden, nicht zu bleiben haben, ſondern auf eine Gegend rechnen (v. 14.), wo Jeſu Herrlichkeit keinem Zweifel unterworfen, und der ſchmähliche Tod, welcher ihn dahin geführt hat (2, 9. f.) und auch uns dahin bringt (9, 15. 10, 19. f.), in gröſter Achtung iſt (Off. 5, 9 — 12. 7, 14.).„

den r) ins Heilige s) trägt, wird auſſer dem Lager t) ver-

r) Vergl. περι 1 Petr. 3, 18. υπερ Ebr. 5, 3.

s) Entweder ins Allerheiligſte 3 Moſ. 16, 2. 13. ff. welches aber nur ein einigesmal im Jahr geſchahe v. 34. Ebr. 9, 7. 25. oder wenigſtens ins Heilige 3 Moſ. 4, 16—18. 5—7.

t) Unreine Dinge (v. 13. c) mußten aus dem Lager entfernt werden. Nun waren freilich die Sündopfer, inſofern ſie Gotte geweiht waren, heilig (3 Moſ. 6, 18, 22. 7, 6.), und es war daher ein Vorzug der Prieſter vor anderen, oder ein Beweis ihrer Heiligkeit (6, 20.), daß ſie von gewiſſen Gattungen eſſen durften (v. 19. 22.). Inſofern aber die Sünde des Opfernden auf das Sündopfer gleichſam übertragen war (3 Moſ. 4, 4. 15. 24. 29. 33. vergl. 16, 21.), wurde das Sündopfer ſowol als der Miſſethäter, der um ſeiner eigenen Sünde willen litte (5 B. 21, 23.), wie etwas mit Unreinigkeit behaftetes, angeſehen (3 B. 6, 21. vergl. 11, 33. 35.). Wenn die Prieſter in gewiſſen Fällen davon eſſen mußten (Ebr. 13, 10. Anm. o), ſo geſchah dies nicht ſo wol wegen der vorzüglichen Reinigkeit dieſes Fleiſches, ſondern das Eſſen des Fleiſches, worauf gleichſam die Miſſethat und Unreinigkeit des Opfernden haftete, ſollte die Prieſter als die Mittelsperſonen auszeichnen, die anderer Sünde auf ſich haben, und die Verſöhnung derſelben, wie ihre eigene Angelegenheit, bei Gott zu bewirken ſuchen ſollen (3 Moſ. 10, 17. vergl. Herrn Ritter Michaelis Entw. der typiſchen Gottesgelartheit. S. 63. 89. f. Wenn hingegen die Sünde, wofür das Opfer gebracht wurde, von gröſſerer Bedeutung war (Ebr. 13, 12. y), ſo durfte das Sündopfer wegen ſeiner Unreinigkeit (vergl.

12. verbrannt u). Weßwegen auch x) Jeſus, um das Volk y) durch ſein eigen z) Blut zu verſöhnen a),
13. auſſer der Stadt litte b). So wollen wir denn aus dem Lager

---

3 Moſ. 7, 19.) gar nicht geeſſen (Anm. u) ſondern es mußte verbrannt werden (16, 27. 4, 21. 11. f.).

u) Und alſo nicht geeſſen (3 Moſ. 6, 23. 10, 18.).

x) Weil er ein Sündopfer ſeyn ſollte (9, 28. 2 Kor. 5, 21. Röm. 8, 3.), deſſen Blut in das Heilige kam (Ebr. 13, 11. 9); weil er jener Gattung von Sündopfern als das Gegenbild entſprechen ſollte. (Vergl. 9, 18. t).

y) Die Sündopfer, deren Blut ins Heilige kam, waren entweder Opfer für das ganze Volk (3 Moſ. 16, 15. 27. 4, 13. 16 — 18. 21.), oder für den Hohenprieſter (16, 11 — 14. 27. 4, 3. 5 — 7. 11. f.). Der lezte Fall, der eigentlich nicht hieher gehört (Ebr. 7, 27.), bezog ſich im Grunde dennoch auf das Volk, welches durch die öffentliche Perſon des Prieſters vorgeſtellt wurde (3 Moſ. 4, 3. vergl. oben Anm. t) und Herrn Ritter Michaelis bey Ebr. 13, 11. Anm. 375.).

z) Jeſus war der Prieſter (vergl. Anm. t), der die Miſſethat des Volks auf ſich genommen hatte, und ſie, ohne Thiers-Opfer (v. 11) an ſeine Stelle zu ſezen, ſelbſt büſſete, um das Volk zu verſöhnen (3 Moſ. 10, 17.). Unſer διὰ macht einen Gegenſaz gegen die vorhin (Ebr. 13, 11.) erwähnten διὰ. Vergl. 9, 12 — 14. 10, 4 — 10.

a) 2, 11. z).

b) Er wurde als unrein (v. 13. c) aus dem Orte, wo der Wohnſiz des irdiſchen Heiligthums war. aus der Hauptſtadt des damaligen Volks Gottes ausgeſtoſſen,

Lager zu ihm hinausgehen c), und mit ihm d) Schmach leiden e). Denn wir haben hier keine dauerhafte f) 14.

Stadt,

---

er litte (2, 9) einen schmählichen (13, 13. e) Tod. Und Gott ließ dieſe Behandlung zu, weil (v. 12. x) er Jeſum zum Sündopfer für das Volk gemacht hatte, welches die Sünden des Volks auf ſich hatte (v. 11. t), weil Jeſus die Strafe der Sünden des Volks leiden ſollte (9, 28. g), und inſofern κατάρα (ein Gegenſtand der κατάρα, ἐπικατάρατος) war Gal. 3, 13. Th. 2. §. 8.).

c) Uns als unreine (5 Moſ. 23, 10 — 14. 4. B. 5, 2—4.), der Gemeinſchaft des Volks Gottes unwürdige (12, 14. f.), anſehen und behandeln laſſen (vergl. Herrn Ritter Michaelis Anm. 378.), wie Er am Ende ſeines Lebens als κατάρα behandelt wurde (Anm. b), und von den Juden, welche ſeine Herrlichkeit und die Abſicht ſeiner vormaligen ſchmählichen Behandlung verkennen, noch immer für unrein angeſehen wird (Ebr. 13, 11. q).

d) Wie Er und um ſeinet willen, weil wir Jeſum ſo gar anders anſehen, als die Juden, weil wir den, ihnen zum Meſſias ſo unbrauchbar ſcheinenden, gekreuzigten Jeſum als eine Nahrung und Erquikung betrachten, welche das Judenthum nicht gewähren kan (v. 10. 11. q) Ueber den Genitivus αὐτοῦ vergl. 11, 26. c). und Col. 1, 24. Philem. 13. Anm. 149. Eben ſo iſt νεκρωσις του ιησου 2 Kor. 4, 10. ſo viel als θανατος ομοιος του του ιησου (vergl. και v. 10. Röm. 8, 17. 2 Tim. 2, 11.) oder θανατος δια ιησου 2 Kor. 4, 11.

e) Von der Schmach, die Chriſtus ſelbſt zu leiden (ὀφειλεν 9, 28. g) hatte, ſ. 12, 2. 13, 12 b); von der Schmach der Hebräer 10, 33.

f) Paulus hätte ſagen können: „wir haben hier keine

Stadt, ſondern wir trachten nach der künftigen g).

Wir

Stadt, d. i. (11, 10. g) wir ſind auf Erden nicht Bürger, nur Fremdlinge (v. 13.). „ Er ſezt aber in Rükſicht auf 12, 27. x), welche Stelle er auch 13, 15. h) vor Augen hat, noch hinzu: „wir haben hier keine bleibende (μη σαλευομενην 12, 27. ατσλευτον v. 28.) Stadt; wenn wir auch für unſere Perſonen weniger hinfällig wären, uns irgendwo auf Erden als an dieſen Ort gehörige und davon unzertrennliche Leute betrachten könnten, ſo wäre dieſe unſere Stadt ſelbſt unbeſtändig, jene bevorſtehende groſſe Erſchütterung v. 26. f. würde ihr wenigſtens ein Ende machen. In Hinſicht auf den unveränderlichen (v. 27. f.) Wohnſiz der Frommen, welchen wir nach des HErrn Verheiſſung v. 26.) bei ſeiner noch bevorſtehenden Zukunft erwarten (την μελλουσαν 13, 14. vergl. 2 Petr. 3, 10 — 14.), in Vergleichung mit der Stadt, in welcher Chriſten das Bürgerrecht haben (Ebr. 12, 23. t), und mit ihren feſt gegründeten Wohnungen (διαιλιοις 11, 10., wohnten wir doch nur in beweglichen (σαλευομενοις 12, 27.) Zelten (11, 9.), und es wäre demnach (13, 11. q) nicht der Mühe werth, die vorübergehenden Beſchimpfungen (ονειδισμον v. 13.) unſerer irdiſchen Mitbürger ſo hoch aufzunehmen, daß wir den, von unſeren Mitbürgern verachteten, Jeſum aufgäben (12, 25.), um nicht mit ihm Schmach leiden zu müſſen (13, 13.), und uns dadurch unfähig machten, das, in der beſſeren Welt ſo hoch geſchäzte, Sündopfer der Chriſten ferner zu genieſſen (v. 10.), und vermöge deſſelbigen (9, 15. 12, 22 — 24. a). e). Joh. 6, 51. 57. vergl. 54. 58.) endlich einen dauerhaften Ruheplaz zu finden.

g) „Wie Abraham, Iſaak und Iſrael (11, 10. 13 — 16.); wir ſind alſo (Gal. 3, 7. 9. Joh. 8, 39.)

Wir wollen also h) durch ihn Gotte alle-

zeit

die rechten Kinder Abrahams und Israels (Röm. 4, 11 — 16. Gal. 6, 16.), und würden es viel weniger seyn (Röm. 9, 6. ff.), wenn wir die Hoffnung (πιστιν Ebr. 11, 13.) Abrahams und Israels aufgeben, und, statt die Beschimpfung der Juden (13, 13. 10, 32. f.) in dieser Aussicht (v. 34. vergl. 11, 26.) für nichts zu achten, wiederum Juden werden und Opfer-Speisen essen wollten, wovon wir doch nur für die kurze Pilgerschaft auf dieser vergänglichen Erde (Anm. f) Nuzen, aber für jenes dauerhafte Vaterland Abrahams, Israels (11, 14 — 16.) und ihrer Kinder keinen Vortheil haben würden (13, 9. f.). „ Vergl. Gal. 4, 29 f. „ Wenn uns auch die fleischlichen Nachkommen Abrahams, welche dem, vom Berge Sinai bekannt gemachten, Gesezе dienen (v. 24. f. vergl. Ebr. 13, 10. 0), noch so sehr verspotten; so werden sie uns doch um das Erbe der rechten Söhne Abrahams, um die künftige Stadt so wenig bringen, als Ismaels Spötterei den Isaak um sein Erbe brachte.

h) „ Weil unter den Wolthaten (χαριτι v. 9.), die wir von Christo, unserem Opfer, zu geniessen haben (v. 10), auch (v. 14. f) das wichtige Recht zu einer ewigen Seligkeit ist (μελλουσι πολιν v. 14. βασιλειαν ασαλευτον 12, 28.): so wollen wir dafür dankbar seyn (v. 28. e), Gott mit unserem Munde (χειλεσι) dafür loben (ομολογειν αυτω), in unseren Gebeten so wol als in unseren Erklärungen gegen diejenigen, die uns zum Judenthum zurükführen wollen (13, 9. g) oder über dem Christenthum verspotten (v. 13.), es von Herzen anerkennen, wie viel grössere Glükseligkeit wir beim Christenthum als im Judenthum gefunden haben (v. 9.) „

zeit i) Lobopfer bringen, ich meyne k) die Frucht unſers

Freude über ſeine Bekanntſchaft mit Jeſu und herzliche Dankbarkeit dafür ſchließt die Beſtändigkeit beim Chriſtenthum (v. 9. f). 12, 25. 16. 10, 23. ff.) immer ein (ſ. Phil. 3, 1. 2) und Col. 1, 12. Anm. 19. 3, 15 — 17. Anm. 35.). Die Hebräer ſollten nicht mit den Juden durch (3 Moſ. 7, 14.) ihre Prieſter (τῇ σκηνῇ λατρευοντες Ebr. 13, 10.) Lobopfer (θυσιας αινεσεως 3 Moſ. 7, 12.), die eine (vergl. v. 16.) Gattung der Gaſtmalsopfer (זבח השלמים, θυσιων σωτηριου), waren und daher auch θυσιαν αινεσεως σωτηριου heiſſen (v. 13. 15.), nicht dieſe jüdiſche Lobopfer ſollten ſie bringen, nicht die darauf folgenden (v. 15. ff.) Opfermalzeiten feiren (βεβρωθησαν τοις περιπατουσι βρωμασι Ebr. 13, 9.); ſondern, was die Hauptſache bei den jüdiſchen Lobopfern war, ein herzliches Lob Gottes, (dieſe θυσιαν αινεσεως Anm. k), ſollten ſie durch (vergl. Röm. 1, 8.) Jeſum (δι αυτου, vergl. αυτου Ebr. 13, 13.), den Prieſter der Chriſten, darbringen, alſo als Chriſten, und eben für die Wolthaten des Chriſtenthums (χαριν v. 9.), die ſie als Juden nimmer genieſſen könnten (v. 10.); vermittelſt unſeres Prieſters, durch den alle unſere gute Handlungen bei Gotte erſt recht angenehm werden (v. 21.), durch deſſen Unterſtüzung beſonders auch unſere Gebete Gotte wolgefällig und einer gnädigen Aufnahme gewürdiget werden (7, 25. 4, 16. Anm. 8).

i) Nicht nur auf einer, nach Jeruſalem gemachten, Reiſe (v. 9. 11).

k) Dieſe Erklärung ſezt Paulus hinzu, damit man um ſo weniger an ein jüdiſches, aus Thierfleiſch, Mehl

unſers Gott lobpreiſenden Mundes. Vergeßt aber auch l) 16.
nicht,

---

u. ſ. w. beſtehendes, Lobopfer (θυσιαν αινεσεως) denken könne, ſondern das, an allen Orten und zu allen Zeiten mögliche (Anm. i), Opfer, welches nichts anders als καρπος iſt (vergl. 9, 26. b). 6, 1. x), oder das, was aus einem Gott lobpreiſenden Munde hervorgeht (ſ. Eph. 4, 29. und καρπος Luc. 1, 42. 1 Moſ. 30, 2. Apg. 2, 30. vergl. Job. 1, 21. 1 Moſ. 35, 11. Ebr. 7, 5. 10.), Gott lobende Reden, deſto gewiſſer verſtanden werden mögen. So ſind καρπος χειλεων Spr. 18, 20. das, was die Lippen hervorbringen, die Worte (v. 21.). Vergl. Herrn Geh. Kirchenr. Döderleins Ueberſ. mit Anm. S. 108. 64. Anm. 7. Ausg. 2. Wahrſcheinlich verſtanden auch die 70. Hoſ. 14, 3. unter καρπον χειλεων פרי משפתינו; denn ſo ſcheinen ſie geleſen, und das מ für eine nota genitivi (Col. 3, 8. Anm. 10.) genommen zu haben) nichts anders als ein Gelübde oder Verſprechen, das aus dem Munde gegangen war (Richt. 11, 36.). Dankſagung, oder lobpreiſende Reden, bezeichnet der Ausdruk Eſ. 57, 19. nach Lowth und Herrn D. Dathe. Vanius hingegen ſezt zu näherer Beſtimmung der Reden (καρπον χειλεων) noch hinzu: ομολογουντων τω ονοματι αυτου, oder (ſ. *Vorſtii* Philol. S. c. V. p. 170. ſq.) αινουντων αυτον. Der Apoſtel wählte nemlich einen Ausdruk, welcher dem hebräiſchen תודה 3 Moſ. 7, 12. wörtlicher entſprach, als das von den 70. gebrauchte und vorhin auch von ihm wiederholte αινεσεως. Vergl. εξομολογησις Pſ. 42, 5. 95, 2. 100, 1. 4. 147, 7. (תודה) 2 Chron. 20, 22. (תהלה).

l) Δε heißt hier ferner (1, 13. g). Der Apoſtel zeigt nemlich noch einen Weg, wie die Hebräer, ohne nach

nicht, wohlthätig zu seyn m), und mitzutheilen n).
17. Denn solche Opfer o), gefallen Gott wohl p) Gehorchet
euren

Jerusalem zu reisen Anm. i), wie sie überhaupt, ohne den Verführern zum Judenthum Gehör zu geben (13, 9.), Gott wolgefällige Opfer (Anm. o) bringen können. Wenn sie nemlich Gott für ihre Bekanntschaft mit dem Christenthum von Herzen loben (Anm. h), und dabei wohlthätig seien; so erfüllen sie die Hauptabsichten, welche Gott bei Anordnung der Lobopfer und der damit verbundenen Opfermahlzeiten (βεβαιωσθαι της καρδιας v. 9.) gehabt habe. Daß die Gastmahlsopfer durch die damit verbundenen Opfermahlzeiten eine Wohlthat für Dürftige haben werden sollen, ist aus 5 Mos. 16, 11. f. 26, 2 — 11. bekannt. Vergl. Herrn Ritter Michaelis Mos. Recht §. 143. 189. Th. 2. S. 458. ff. Th. 4. S. 68. f. So bald man diese Rükſicht der apostolischen Ermahnung (Ebr. 13, 16.) auf die Gastmahlsopfer (v. 9. 15.) bemerkt, wird man nimmer fragen, warum die obige (v. 1 — 3.) Erinnerung hier wiederholt werde, wiewohl sie an unserer Stelle noch etwas allgemeiner zu nehmen ist (Anm. m) als zu Anfang des Kap.

m) Vornemlich gegen Mitchristen (v. 1 — 3.), aber auch gegen andere (Gal. 6, 10.).

n) Vergl. Phil. 1, 5. e). Daß der Apostel neben anderen (Anm. m) vorzüglich auch die, gleich nachher (Ebr. 13, 17.) genannten, Lehrer der Freigebigkeit der Hebräer habe empfehlen wollen, erhellt aus Gal. 6, 6.

o) Der Dankbarkeit gegen Gott (v. 15.) und der Wohlthätigkeit gegen die Nebenmenschen (Anm. l).

p) Besser (vergl. Matth. 9, 13. Marc. 12, 33.), als Opfermahlzeiten (Ebr. 13, 9.), deren Aeusserliches wohl

euren Vorſtehern und folget ihnen q); denn ſie ſorgen gewiſſenhaft r) für eure Seelen.

Laßt

---

auch ohne jene (Anm. o) Gott gefällige Geſinnungen beobachtet werden konnte. Ευαρεστεται habe ich nach dem griechiſchen Sprachgebrauch (vergl. Kypke) überſezt. In Rükſicht auf 11, 5. p) könnte man auch überſezen: „durch ſolche Opfer wird Gott auf eine ihm wohlgefälligere Art, als durch die 13, 9. l) erwähnte λατρευων (9, 9.) der Opferſpeiſen (v. 10.), gedient.„

q) Die gleichbedeutenden Ausdrüke: πειθεσθαι (vergl. Jak. 3, 3. Apg. 21, 14. 5, 40.) und υπηκουειν (ſ. d'Ontrein Th. 4. S. 709. und Herrn Prof. Löſner) empfehlen den Gehorſam deſto dringender (vergl. Ebr. 7, 26. x); ſie zeigen an, wie viel dem Apoſtel daran gelegen war, daß die Hebräer ihren damaligen chriſtlichen Lehrern, welche die alte, auch von den verſtorbenen ηγουμενοις (13, 7.) gepredigte, göttliche Lehre gewiſſenhaft (Anm. r) vortrügen, und nicht den neuen Lehrern Gehör geben, welche ſie zum Judenthum zurükführen wollten (v. 9.), oder, welches eben ſo viel iſt, daß ſie der, von ihren Lehrern vorgetragenen, Wahrheit und nicht den jüdiſchen Irrthümern Gehör geben (Gal. 3, 1. 5, 7.).

r) Wörtlich: „als ſolche, die dafür Rechenſchaft zu geben haben,„ da hingegen die jüdiſchen Lehrer (v. 9.) nicht mit der Treue und Gewiſſenhaftigkeit (vergl. 2 Kor. 5, 11. 10. 1 Kor. 4, 2. 4. f.), welche das Andenken an die bevorſtehende Rechenſchaft einflößt, zu handeln pflegten, ſondern bei Ausſtreuung ihrer falſchen Meinungen mit den Seelen der Hebräer ſo leichtſinnig umgiengen, als wenn ſie keine Rechenſchaft (vergl. Gal. 5, 10. 1 Kor. 3, 17. Phil. 3, 19. Jak. 3, 1.) dafür zu geben hätten und blos verfahren dürften, wie es für ihre irdiſche Abſichten (Gal.

Laßt s) ſie es mit Freuden thun und nicht mit Seufzen,
18. welches euch nicht vortheilhaft t) ſeyn würde. Betet für mich. Denn u) ich habe zuverläßig ein gutes Gewiſſen,
indem

6, 12. f. Phil. 3, 2. 19.) am zuträglichſten ſchien. Uebrigens ſieht man leicht, daß der, den chriſtlichen Lehrern ertheilte, Lobſpruch Zutrauen und Folgſamkeit bei den Hebräern bewirken und ſie von den Irrlehrern (Ebr. 13, 9.) abziehen ſollte. Vergl. v. 24. Phil. 2, 25. 29. 4, 3. f). S. auch 1 Kor. 16, 15. f. vergl. v. 13. 15, 12. 32. f.

s) Ινα τουτο iſt ſo viel (5, 1. 2) als τουτοεστιν, „ſie ſollen mit Freuden für eure Seelen ſorgen, oder (vergl. Notit. hiſtor. epp. ad Cor. not. 134.) laßt ſie dies mit Freuden thun, verhaltet euch ſo, daß ſie wegen eurer Folgſamkeit und Dankbarkeit mit Vergnügen ihr Amt an euch verrichten, verhütet ja, daß ſie es nicht mit Seufzen (Klagen und Betrübniß) über den ſchlechten Erfolg ihrer Bemühungen, über euren Ungehorſam gegen ſie und eure Anhänglichkeit an die Irrlehrer (Ebr. 13, 9), über eure Freigebigkeit gegen dieſe und euer hartes oder geiziges Betragen gegen ſie als eure rechtmäßige Lehrer (v. 16. y), thun müſſen.„

t) Nichts weniger als gut, d. i. (6, 1. x) vergl. *Raphelii* Annott. ex Herod.) höchſt gefährlich. „Je geneigter gegen die Verführer (13, 9.) und je abgeneigter gegen eure rechtſchaffene (Anm. r) chriſtliche Lehrer ihr würdet Anm. s), deſto fürchterlicher müßte eure Strafe werden (v. 10. p), ſo wenig ihr etwa denken möget, daß euer unartiges Betragen gegen eure Lehrer zu bedeuten habe. (vergl. Herrn D. Koppe bei Gal. 6, 7. S. 80.„

u) Manche Hebräer waren durch jüdiſche Verführer (v. 9.)

indem ich mich durchaus eines guten Verhaltens be-
fleiſſige. Ich bitte mir aber euer Gebet um ſo mehr 19.
aus, damit ich deſto eher x) wieder zu euch kom-
men

---

nicht nur an ihren chriſtlichen Lehrern in Galatien v. 17.), ſondern auch an Paulus ſelbſt irre gemacht (vergl. Gal. 1, 6. ff. 4, 11—20. 5, 7—11.). Weil er ſich aber gegen alle Verläumdungen und liebloſe (vergl. 2 Kor. 12, 15.) Vorwürfe (vergl. 1 Kor. 4, 3. 9, 2. f. 2 Kor. 1, 17. 7, 2. 10, 2. ff. 11, 7—11. ff. 12, 16. ff.) auf ſein gutes Gewiſſen berufen konnte (vergl. 1, 12. 23. 2, 17. 4, 2. 5, 11. 6, 3. ff. 1 B. 4, 4.); ſo erwartet er Wiederherſtellung der vorigen (Gal. 4, 14. f.) herzlichen Liebe gegen ihn, und vermöge dieſer aufrichtigen Liebe auch Fürbitte. „Betet für mich (περι ἡμων, vergl. Ebr. 13, 19. Philem. 7. Anm. 127.)„ ſagt eben ſo viel, als: „liebet mich wieder aufrichtig, ſo, daß ihr gegen den Unwiſſenden (in eurem Gebete) Liebe zu mir bezeugen dürfet.„ (Vergl. Ebr. 13, 19. x) 22. k).

x) Der Apoſtel wollte nicht eher ſelbſt zu den Hebräern kommen, als bis er durch den Timotheus, welchen er in einem ähnlichen (vergl. Anm. u) Falle auch nach Corinth ſchikte (1 B. 4, 17. 16, 10. f.), ehe er ſelbſt dahin kommen (v. 2—7.) und weitere Verfügungen treffen (11, 34.) mochte, zuverläßige Nachricht erhalten hätte (Ebr. 13, 23.), weſſen er ſich zu den Galatiſchen Chriſten, in die er ſich gegenwärtig nicht recht finden konnte (Gal. 4, 20.), zu verſehen habe. So gern er auf der einen Seite ſelbſt nach Galatien gereiſet wäre, um etwa durch ſeine perſönliche Gegenwart und durch einen — freilich gegen vorige Zeiten (v. 14. f.) ſehr veränderten — ernſthaften Ton die Sachen der dortigen Gemeinden in Ordnung zu bringen (v. 20. vergl. 1 Kor. 4, 19. ff. 2 B.

20. men y) könne. Gott aber, der Urheber z) unſerer Wohl

10, 2. 11. 12, 20 — 23, 2.); ſo wollte er doch jezo, da es noch zweifelhaft war (Gal. 4, 20), ob der Ausgang mehr ſeine Furcht (v. 11. Ebr. 6, 3. ff. 10, 25. ff. 12, 15. ff.) oder ſeine Hoffnung (10, 39. 6. 9. f. Gal. 4. 19. 28. 31. 5, 1 — 10.) beſtätigen werde, ſeinen, ſichtbar nüzlichen (Apg. 18, 8 — 10.), Aufenthalt zu Corinth nicht gern (vergl. 1 Kor. 16, 8. f.) verkürzen, ſondern erſt verſuchen, ob nicht die Abſendung des Timotheus (Ebr. 13, 23.) und das ihm mitgegebene Schreiben (v. 22. vergl. 2 Kor. 13, 10. (indeß eine ſolche Wirkung thun werde, daß er hernach mit deſto gröſſerem Vergnügen, ohne der Schärfe benöthigt zu ſeyn (vergl. 1, 23 — 2, 1.), bei den Galatiſchen Chriſten ſich aufhalten (Ebr. 13, 23.) und die etwa noch übrigen Mängel in Liebe und in kurzer Zeit heben könne. (6, 3.). Bei dieſen Umſtänden hieng alſo wirklich Pauli Reiſe zu den Hebräern von der Aufnahme ſeines Briefs (13, 22.) und ſeines Geſandten (v. 23.) ab. Kam Timotheus bald mit der guten Nachricht zurük (v. 23.), daß die Liebe der Hebräer gegen Paulus wieder hergeſtellt ſey, wurde alſo die Bitte Pauli um ein liebreiches Andenken der Hebräer an ihn (v. 18. u) in kurzer Zeit erfüllt: ſo konnte auch (v. 19.) das Verlangen Pauli, wieder zu den Hebräern zu kommen, deſto eher befriedigt werden. Daß der Erfolg den Wünſchen Pauli entſprochen habe, oder daß er wirklich bald nach dem Ende ſeines langwierigen Aufenthalts zu Korinth (Apg. 18, 11. 18.) wiederum nach Galatien gekommen ſey, und die dortigen Gemeinden im Chriſtenthum noch weiter befeſtiget habe, lernen wir aus v. 23. vergl. 1 Kor. 16, 1. und Ebr. 10, 34. t).

y) Vergl. Tob. 10, 12. 3 Eſr. 1, 31. Jer. 24, 6.

z) Vergl. 7, 2. l). 9, 11. m). und Herrn Geh. Kirchenr.

Wohlfart, welcher Jeſum, unſern Herrn, der einen ewigen a) Bund durch ſein Blut vollzogen hat und eben deswegen b) der

---

Seilers Ueberſ. des N. T. Paulus führt gern alles auf Gott zurük (3, 4. r) deſſen gnädigem Entſchluſſe (2, 9. r), und deſſen mächtigen Veranſtaltungen wir die Sendung Chriſti und alle davon abhangende Seligkeit (13, 9. 10. i). p) zu danken haben.

a) Der erſte Bund, zu deſſen Beobachtung man die Hebräer zurükführen wollte (v. 9.), hätte die Opferſpeiſen (v. 9.) und ähnliche Dinge nur bis auf eine gewiſſe Zeit auferlegt (9, 9. f.). Hingegen der neue Bund, welcher durch Jeſu Blut vollzogen iſt (9, 20. f), gilt für immer (13, 8. e). (Vergl. 9, 12. t).

b) Wörtlich: „der wegen des Bluts des ewigen Bundes der oberſte Hirte iſt.„ Alle (v. 7, 17.) Lehrer der Hebräer, auch den Apoſtel (v. 18. f.) ſelbſt mit eingeſchloſſen, hatten bei aller ihrer Treue nicht (1 Kor. 1, 13.) das Verdienſt um die Hebräer, wie Jeſus, durch deſſen Blut der erfreuliche Inhalt des ewigen Bundes vermittelt (Ebr. 8, 6. k) und beſtätiget (9, 20. f) wurde. Er hatte daher (Apg. 20, 28.) ein eigenthümliches Recht an die Hebräer. Um ſeines Todes willen (Ebr. 2, 9. Röm. 14, 9. Col. 1, 18 — 20. Anm. 33. f. 37.) wurde er Herr über alles, beſonders aber über die Gemeinde (Ebr. 3, 6. c). Die Hebräer ſollten alſo freilich weder ihren chriſtlichen Lehrern noch dem Apoſtel (1 Kor. 1, 12 — 15. 3, 4. ff.) anhangen, aber, wenn ſie von dieſen Unterhirten auf ihren rechtmäßigen Herrn und Hirten gewieſen wurden, ſo ſollten ſie der, in ihrem Verhältniſſe gegen Jeſum gegründeten, Ermahnung (Ebr. 13, 22.) Gehör geben, nicht den Verführern (v. 9.), die ſie von dem oberſten Hirten abführen, an dem, um ſie ſo verdienten und von Gott über ſie geſetzten, Herrn untreu machen wollten.

20. men y) könne. Gott aber, der Urheber z) unſerer Wohl

10, 2. 11. 12, 20 — 23, 2.); ſo wollte er doch jezo, da es noch zweifelhaft war (Gal. 4, 20), ob der Ausgang mehr ſeine Furcht (v. 11. Ebr. 6, 3. ff. 10, 25. ff. 12, 15. ff.) oder ſeine Hoffnung (10, 39. 6. 9. f. Gal. 4. 19. 28. 31. 5, 1 — 10.) beſtätigen werde, ſeinen, ſichtbar nüzlichen (Apg. 18, 8 — 10.), Aufenthalt zu Corinth nicht gern (vergl. 1 Kor. 16, 8. f.) verkürzen, ſondern erſt verſuchen, ob nicht die Abſendung des Timotheus (Ebr. 13, 23.) und das ihm mitgegebene Schreiben (v. 22. vergl. 2 Kor. 13, 10. (indeß eine ſolche Wirkung thun werde, daß er hernach mit deſto gröſſerem Vergnügen, ohne der Schärfe benöthigt zu ſeyn (vergl. 1, 23 — 2, 1.), bei den Galatiſchen Chriſten ſich aufhalten (Ebr. 13, 23.) und die etwa noch übrigen Mängel in Liebe und in kurzer Zeit heben könne. (6, 3.). Bei dieſen Umſtänden hieng alſo wirklich Pauli Reiſe zu den Hebräern von der Aufnahme ſeines Briefs (13, 22.) und ſeines Geſandten (v. 23.) ab. Kam Timotheus bald mit der guten Nachricht zurük (v. 23.), daß die Liebe der Hebräer gegen Paulus wieder hergeſtellt ſey, wurde alſo die Bitte Pauli um ein liebreiches Andenken der Hebräer an ihn (v. 18. u) in kurzer Zeit erfüllt: ſo konnte auch (v. 19.) das Verlangen Pauli, wieder zu den Hebräern zu kommen, deſto eher befriedigt werden. Daß der Erfolg den Wünſchen Pauli entſprochen habe, oder daß er wirklich bald nach dem Ende ſeines langwierigen Aufenthalts zu Korinth (Apg. 18, 11. 18.) wiederum nach Galatien gekommen ſey, und die dortigen Gemeinden im Chriſtenthum noch weiter befeſtiget habe, lernen wir aus v. 23. vergl. 1 Kor. 16, 1. und Ebr. 10, 34. t).

y) Vergl. Tob. 10, 12. 3 Eſr. 1, 31. Jer. 24, 6.

z) Vergl. 7, 2. l). 9, 11. m). und Herrn Geh. Kirchenr.

Wohlfart, welcher Jesum, unsern Herrn, der einen ewigen a) Bund durch sein Blut vollzogen hat und eben deswegen b)

der

Sellers Uebers. des N. T. Paulus führt gern alles auf Gott zurük (3, 4. r) dessen gnädigem Entschlusse (2, 9. r), und dessen mächtigen Veranstaltungen wir die Sendung Christi und alle davon abhangende Seligkeit (13, 9. 10. i). p) zu danken haben.

a) Der erste Bund, zu dessen Beobachtung man die Hebräer zurükführen wollte (v. 9.), hätte die Opferspeisen (v. 9.) und ähnliche Dinge nur bis auf eine gewisse Zeit auferlegt (9, 9. f.). Hingegen der neue Bund, welcher durch Jesu Blut vollzogen ist (9, 20. f), gilt für immer (13, 8. e). (Vergl. 9, 12. t).

b) Wörtlich: „der wegen des Bluts des ewigen Bundes der oberste Hirte ist.„ Alle (v. 7, 17.) Lehrer der Hebräer, auch den Apostel (v. 18. f.) selbst mit eingeschlossen, hatten bei aller ihrer Treue nicht (1 Kor. 1, 13.) das Verdienst um die Hebräer, wie Jesus, durch dessen Blut der erfreuliche Inhalt des ewigen Bundes vermittelt (Ebr. 8, 6. k) und bestätiget (9, 20. f) wurde. Er hatte daher (Apg. 20, 28.) ein eigenthümliches Recht an die Hebräer. Um seines Todes willen (Ebr. 2, 9. Röm. 14, 9. Col. 1, 18 — 20. Anm. 33. f. 37.) wurde er Herr über alles, besonders aber über die Gemeinde (Ebr. 3, 6. c). Die Hebräer sollten also freilich weder ihren christlichen Lehrern noch dem Apostel (1 Kor. 1, 12 — 15. 3, 4. ff.) anhangen, aber, wenn sie von diesen Unterhirten auf ihren rechtmäßigen Herrn und Hirten gewiesen wurden, so sollten sie der, in ihrem Verhältnisse gegen Jesum gegründeten, Ermahnung (Ebr. 13, 22.) Gehör geben, nicht den Verführern (v. 9.), die sie von dem obersten Hirten abführen, an dem, um sie so verdienten und von Gott über sie gesetzten, Herrn untreu machen wollten.

der oberſte c) Hirte der Heerde iſt, von den Todten auf-
21. erweckt hat d), der bringe euch in Abſicht auf alles Gu-
te, ſo daß ihr ſeinen Willen erfüllet e), wiederum zu-
rechte

c) Ο ποιμην ὁ μεγας iſt ὁ αρχιποιμην (1 Petr. 5, 3.), wie ἱερευς μεγας (1 Macc. 12, 20. 3 Moſ. 21, 10.) ſo viel iſt als αρχιερευς. S. die neuſten Offenb. Gottes Th. 4. S. 126.

d) „Und alſo (vergl. Eph. 1, 19. ff. Col. 2, 12.) auch in euch mächtig wirken, und durch ſeine Wirkungen (ποιων εν υμιν το ευαρεστον ενωπιον αὐτου), durch ſeine eigene Kraft (vergl. αυτος 1 Petr. 5, 10. mit 1, 5.) euch wiederum zurechte bringen (Anm. f) kan (ſ. Diſſ. de Spiritus ſ. in mentibus noſtris efficientia p. 7.). Dem allmächtigen (Ebr. 11, 19. Röm. 4, 17. 21.) Gott traue ich zu, daß Er (vergl. Ebr. 6, 10. b) euch vor dem Abfall (v. 4. ff.) verwahren, und, aller gegenwärtigen Gefahr ungeachtet, zur Seligkeit (v. 9.) durch ſeine Macht (1 Petr. 1, 5.) erhalten wird.„

e) Paulus wünſcht, daß die Hebräer nicht nur in Abſicht auf (Diſſ. II. in ep. ad Col. not. 114.) die vorhin genannten Pflichten der Liebe (εργα αγαθα Gal. 6, 10.) gegen ihre Lehrer (Ebr. 13, 17. f.) und gegen jedermann (v. 16. vergl. v. 1 — 3. 5), ſondern (10, 24.) überhaupt in Abſicht auf alles, was zum rechten Verhalten (εργω αγαθω vergl. Röm. 2, 7. Gal. 6, 4.) eines Chriſten gehört, in Abſicht auf die Pflichten der Keuſchheit (Ebr. 13, 4.) und den ganzen αγιασμω (12, 14. 13.), vornemlich aber in Rükſicht auf dankbare Anerkenntniß der Seligkeit eines Chriſten (13, 15.) und auf geduldige (v. 13), ſtandhafte Behauptung des Chriſtenthums (v. 9. 10, 23. ff. 12, 1 — 25. 6, 11. f.), wiederum auf den rechten Weg gebracht werden mögen, ſo, daß ſie ſich überhaupt dem Willen Got-

rechte f), und wirke in euch, was ihm wohlgefällig ist durch Jesu Christi Vermittlung g), welchem in Ewigkeit Ehre gebührt. Ja! sie gebührt ihm.

Lasset

---

t-3 gemäß verhalten, und also freilich (10, 36.) ihre christliche Hoffnung, von deren Behauptung der ganze Gehorsam gegen das Evangelium abhieng (v. 34. 12, 14. 13, 14. 9, 28.), ja nicht aufgeben. Vergl. auch Col. 1, 10. Anm. 16.

f) Diese Bedeutung (Gal. 6, 1. 2 Kor. 13, 10. f.) ist dem Zustande (Ebr. 12, 12. f. 15. 5. 10, 24. ff. 5, 11 — 6, 12.) der Christen, welchen dieser Wunsch zunächst gilt, am angemessensten.

g) Δια Ιησου verbinde ich mit ευαρεστον, wie 1 Petr. 2, 5. mit ευπροσδεκτους. Denn auf ανενεγκαι kann δια ιησου nicht wohl bezogen werden, weil Petrus die Christen hier nicht als das, seine Gaben durch den Priester darbringende, Volk, sondern selbst als Priester (ιερατευμα) vorstellt. Uebrigens ist es der ganzen Vorstellungsart des Briefs an die Hebräer gemäß, Jesum als den Priester des Volks Gottes (10, 21.) zu betrachten, durch welchen alle unsere Angelegenheiten bei Gotte besorgt werden (2, 17. Anm. a), durch den auch unsere gute Handlungen (παν εργον αγαθον), welche von Paulus sowohl (13, 15. f. Phil. 4. 18.) als von Petrus a. a. O. wie Opfer betrachtet werden, vor Gott kommen müssen (Ebr. 13, 15. h), oder (vergl. Ps. 102, 2. f. 119, 169. f. Apg. 10, 4. 31.) ohne dessen Vermittlung sie von Gotte nicht so gnädig aufgenommen werden und keinen solchen erfreulichen Erfolg für uns haben könnten, wie wirklich geschieht. Was auch durch Hülfe der göttlichen Wirkungen Gutes und Gott wohlgefälliges bei uns zu Stande kommt, das würde doch in Gottes Augen den hohen Werth nicht haben können,

22. Laſſet euch, meine Brüder, (ich bitte euch,) dieſe Ermahnungsſchrift h) nicht misfallen i). Denn ich habe mich auch k) kurz

---

wenn nicht auf der einen Seite die vielfältigen Mängel, die ſich immer beimiſchen, um des Opfers Chriſti willen überſehen (Ebr. 9, 23. 24. o) p), oder unſere dabei vorkommende Fehler wegen des Bluts, wodurch der ewige Bund (8, 12. 10, 16. f.) vollzogen wurde (13, 20.), vergeben werden könnten (9, 14. 15. 10, 10 — 22. 12, 24. 1 Joh. 1, 7. 2, 1. f.), und auf der anderen Seite Gottes Wolgefallen (Ebr. 2, 9. Eſ. 53, 11. 12.) an dem vollkommenen Gehorſam Jeſu (Ebr. 5, 8.), und Gottes Liebe gegen dieſen unſeren Prieſter allen, die Jeſum durch Gehorſam ehren (v. 9.) und ſich durch ihn an Gott wenden (7, 25.), zu ſtatten käme (Röm. 5, 19. Joh. 17, 23. 26. 12, 26. 16, 27. f. unten Th. 2. §. 14.). Vergl. Abh. über die Gnadenwirkungen S. 83. f.

h) Vergl. Kypke bei Apg. 1, 1. und von der Bedeutung des Artikels ὁ Col. 4, 16. Anm. 100. Ebr. 5, 4. f).

i) „Nehmet ſie nicht übel auf, ſondern mit der freiwilligen Achtung und Folgſamkeit, wie Kinder oder Schüler die Ermahnungen ihrer Aeltern oder Lehrer (vergl. die von Herrn Prof. Löſner angeführte Stelle des Philo.)“ Μὴ ἀνέχεσθαι τῆς παρακλήσεως heißt die Ermahnung nicht hören mögen (2 Tim. 4, 3. vergl. Joh. 6, 60.) ἀνέχεσθαι αὐτῆς ihr Gehör geben. S. Kypke bei Apg. 18, 14.

k) Unter mehreren (vergl. καὶ) Gründen (vergl. γάρ), von denen wohl der vornehmſte war, daß den Hebräern ſelbſt am meiſten daran lag (v. 17. t). 6, 10. b), einer ſo nöthigen und heilſamen Ermahnung Gehör zu geben, nennt der Apoſtel gerade denjenigen Grund, der zugleich zu verſtehen gab, wie ſehr der Apoſtel bei ihren veränderten Geſinnungen gegen ihn (13, 18. u) be-

kurz gefaßt l). Haltet unſeren Bruder m), Timo. 23.
theus,

fürchten müſſe, daß ſeine Erinnerungen ihnen bald zu lang werden, welches freilich vorhin (Gal. 4, 14.) der Fall gar nicht geweſen ſey. Indeß habe er ſich der möglichſten Kürze befliſſen, um ja deſto eher Gehör zu finden, oder wenigſtens von ſeiner Seite keinen Anlaß zum Ueberdruß an ſeinem Schreiben zu geben.

l) So viel es nemlich die Größe der Gefahr (6, 3. ff. 10, 24. ff. 12, 25. 26. 13, 10.), vor welcher der Apoſtel zu warnen hatte, und die Unfähigkeit (5, 11. ff.) der Perſonen erlaubte, welche er zu belehren hatte. Denn an ſich gehört dieſe Schrift des Apoſtels allerdings unter ſeine weitläuftigere Briefe (v. 11. f). Vergl. die Einl. §. 11. Den Ausdruk δια βραχεων erläutern Herr D. Carpzov, Raphelius (ex Polyb.) und Wetſtein. Vergl. δι ολιγων 1 Petr. 5, 12. Επιστολα kan zwar überſezt werden: *praecepi* (ſ. Krebs bei Apg. 15, 20.). Da aber doch dieſe Ermahnungsſchrift die Form eines Briefs hat (Ebr. 13, 23. f.): ſo ſcheint es vielmehr, wie das lat. mittere, ſo viel zu ſeyn, als: ſcripſi (γραφω 1 Petr. 5, 12.), ich habe euch auch einen kurzen Brief geſchrieben. Vergl. *Æliani* Var. Hiſt. L. XIV. c. 1. §. 1. L. X. c. 20. *Platonis* Ep. IV. VII. zu Anfang, Ep. XIII. zu Ende. Ep. XI. u. ſ. w. (p. 710. ſ. 720. 726. Lugdun. 1590.) und Herr Prof. Löſner bei Apg. 15, 20. Die angeführte Stelle Petri hat überhaupt viel ähnliches mit dem Schluſſe des Briefs an die Hebräer, welcher vorher in dieſelbe Gegenden (1 Petr. 1, 1.) von Paulus war geſchrieben worden (Einl. §. 8. f.). Vergl. παρακαλων, und αληθη χαριν 5, 12. mit της παρακλησεως Ebr. 13, 22. und mit v. 9.; κυτος καταρτισει 1 Petr. 5, 10. mit Ebr. 13, 21. 20. d).

m) Kol. 1, 1. Anm. 1.

theus, welcher (mit dieſem Schreiben zu euch) abgeht n), in Ehren o). Kommt er bald zurük p), ſo q) will ich euch in ſeiner Geſellſchaft beſuchen.
24. Meinen Gruß an alle eure Vorſteher r) und an alle

n) Vergl. *Raphelii* Annott. ex Polyb. bei Apg. 28, 25. und Herrn D. Semlers Beitr. zum Brief an die Hebr. S. 81. Daß übrigens in Hinſicht auf die Zeit des Empfangs der Briefe im Griechiſchen und Lateiniſchen die vergangene Zeit geſezt werde, wo wir die gegenwärtige nennen, iſt bekannt. Vergl. Col. 4, 8. 10. Anm. 87.

o) S. 1 Kor. 16, 10. 11. und vergl. ἐπιγινώσκειν v. 18. mit Phil. 2, 29. S. auch über den Zwek Joh. S. 462. Im Grunde zielen alle Bitten des Apoſtels Ebr. 13, 18. 22. f. auf Einen Zwek, daß nemlich die Hebräer das rechte Evangelium wieder lieb gewinnen und den Irrlehrern kein Gehör mehr geben ſollen (v. 17. q). Damit hieng erneute Liebe gegen den Apoſtel (v. 18. u) eben ſo zuſammen, wie ihre Abneigung gegen das, von Paulus gepredigte, rechte Evangelium (Gal. 1, 6—9. 5, 7.) mit der Abneigung gegen ſeine Perſon (4, 16. f.) zuſammenhieng. So ſtand auch die Aufnahme des apoſtoliſchen Briefs und des Timotheus mit den Geſinnungen der Hebräer gegen das Evangelium, welches ihnen ja eben durch Pauli Schrift (Ebr. 13, 22.) und Timothei gegenwärtige Bemühungen (vergl. 1 Kor. 16, 10. 1 Theſſ. 3, 2. f.) aufs neue lieb werden ſollte, in unzertrennlicher Verbindung. S. auch Einl. §. 11.

p) Vergl. Luc. 15, 25. und *Raphelii* Annott. ex Xenoph. bei Joh. 14, 18. 28.

q) v. 19. x).

r) Paulus nennt ſie, wider ſeine ſonſtige Gewohnheit, be-

alle s) Chriſten. Einen Gruß von den aus Italien vertriebenen t) Chriſten.

Gott

ſonders, um ſeine Werthſchäzung dieſer Männer, an welche er die Hebräer im Gegenſaz gegen andere neue Lehrer v. 9. gewieſen hatte v. 17., noch einmal zu erkennen zu geben. Das nemliche finden wir in gleichem Falle Phil. 1, 1. b).

s) Auch die Chriſten aus den Heiden. Eben ſo gedenkt er in dem Briefe an die Chriſten aus den Heiden Gal. 6, 16. auch der rechtſchaffenen Chriſten aus den Juden, oder der Iſraeliten, die es in vorzüglichem Sinne (τὸν θεὸν, vergl. Obſſ. gr. p. 250.) waren, der rechten Iſraeliten (Röm. 9, 6. 11, 1. f. 5. 7. Phil. 3, 3. Gal. 4, 28. Ebr. 13, 14. g), die zu dem vorzüglicheren Volke Gottes (3, 3. 6.) gehörten, und alſo (v. 6.) von dem Chriſtenthum nicht abfielen, ſondern die chriſtliche Hofnung bis ans Ende behaupteten (6, 11. 10, 23. 4, 14.).

t) Ob ich gleich nicht läugnen will, daß Paulus aus Italien von den Chriſten dieſer Gegend hätte ſchreiben können: οἱ ἀπὸ τῆς ἰταλίας (vergl. *Raphelii* Annott. ex Polyb. ad Matth. 15, 1.); ſo finde ich doch nach der Analogie anderer Stellen wahrſcheinlicher, daß der Apoſtel in jenem Fall entweder überhaupt: πάντες οἱ ἅγιοι (Phil. 4, 22. 2 Kor. 13, 12.), αἱ ἐκκλησίαι τοῦ χριστοῦ (Röm. 16, 16.), oder beſtimmt: αἱ ἐκκλησίαι τῆς ἰταλίας (1 Kor. 16, 19.) geſchrieben haben würde. Ich verſtehe daher lieber mit Herrn D. Semler (a. a. O. S. 81. 83.) und Herrn D. Nöſſelt (Opuſc. Faſc. I. Diſs. X. §. III. VI.) ſolche Chriſten, die bei einem, überall bekannten, Anlaſſe aus Italien an den Ort gekommen waren, woher unſer Brief geſchrieben iſt.

25. Gott u) ſey euch allen gnädig! Ja! Er ſey euch gnädig!

Setzen wir nun dieſes Schreiben in die Zeit (Apg. 18, 2.), da in allen Gegenden, wo ſich viele Juden aufhielten, Flüchtlinge aus Italien anzutreffen waren; ſo konnten die Hebräer den allgemeinen Ausdruk: οἱ ἀπὸ ἰταλίας, ſehr natürlich von Vertriebenen aus Italien verſtehen. Und es iſt ganz wahrſcheinlich, daß beſonders Aquila und Priſcilla, deren Paulus auch ſonſt öfters erwähnt (1 Kor. 16, 19. 2 Tim. 4, 19. Röm. 16, 3.), gemeint ſeyen, und folglich unſer Brief von Korinth aus geſchrieben ſey, wo jene Chriſten gleich nach ihrer Vertreibung den Aufenthalt genommen und in Pauli Geſellſchaft anderthalb Jahre zugebracht haben (Apg. 18, 2. f. 11. 18. f.).

u) Ὀργὴ (Eph. 2, 3. Röm. 12, 19.) und χάρις (1 Tim. 6, 21. 2 B. 4, 22. Tit. 3, 15. Col. 4, 18.) werden öfters für Gottes Ungnade oder Gnade, für Ungnade κατ' ἐξοχὴν oder für die höchſte Gnade geſezt.

Erläute-

Erläuterung des Briefs Pauli an die Hebräer.

Zweiter Theil.

Ueber den eigentlichen Zwek des Todes Jesu.

Inhalt.

I.) Nach der Lehre des Briefs an die Hebräer und der Schrift überhaupt ist Vergebung der Sünden, Zwek (§. 1.),

und zwar eigentlicher, unmittelbarer (§. 2 — 9.) Zwek des Todes Jesu.

1) Die gegenseitige Voraussezung, daß unsere Besserung der eigentliche Zwek des Todes Jesu, und hingegen die Aufhebung der Strafen erst Wirkung unserer Besserung sey, verträgt sich

A) durchaus nicht mit der evangelischen Lehre, nach welcher

die, durch Jesu Tod bewirkte, Versöhnung oder Vergebung allgemein ist, unerachtet die, durchs Evangelium vom Tode Jesu hervorgebrachte, Besserung nichts weniger als allgemein ist (§. 2.).

Ja bei denen selbst, die wirklich durch das Evangelium gebessert werden, wird ihre Besserung deutlich von den wirkenden Ursachen der Begnadigung ausgeschlossen (§. 3.).

B) Wenn Jesus und die Apostel in den Stellen, da sie unsere Begnadigung als Wirkung des Todes Jesu betrachten, unsere Besserung immer als Mittel-Ursache im Sinne gehabt hätten: so würden sie sie doch zuweilen als Mittelursache genannt haben. Allein die

Stellen, worin man die Besserung als nächsten Zwek des Todes Jesu gefunden haben will, geben entweder wirklich die Begnadigung, nicht die Besserung, als Absicht des Todes Jesu an, oder leiten sie die Verpflichtung zur Besserung eben aus der, durch Jesu Tod bewirkten, Begnadigung als eine weitere Folge her (§. 4.).

C) Zwischen dem Tode Jesu und unserer Besserung findet keine unmittelbare Verknüpfung statt, sondern man muß erst die Auferstehung und Herrlichkeit Jesu zu Hülfe nehmen. Und doch knüpft Jesus eben so wol, als seine Apostel, die Bewirkung unserer Begnadigung nie besonders an seine Herrlichkeit, aber desto öfter schreiben sie dieselbe, ohne der Herrlichkeit zu gedenken, dem Tode Jesu besonders zu, bei welchem sich auch wirklich eine unmittelbare Verknüpfung mit unserer Befreiung von Strafen sehr natürlich ergiebt, so bald man ihn als stellvertretende Strafe betrachtet (§. 5.).

2) Die Schrift behauptet ausdrüklich,

A) unsere Begnadigung sei so eigentliche Absicht des Todes Jesu, daß er vergeblich seyn würde (Gal. 2, 21.), wenn wir Gottes Gnade erst durch unser Verhalten auswirken müßten (§. 6.),

B) der Tod Jesu sei auf die, vorhin (n. 1. C.) bemerkte, unmittelbare Art, als stellvertretende Strafe, der Grund der Vergebung der Sünden. Wir lesen

a) nicht nur: daß Jesus für Schuldige, um ihrer Sünden willen gelitten habe; sondern mit so viel Worten: daß er die Strafe unserer Sünden gelitten habe (§. 7.). In eben dieser Rükſicht wird

b) der leidende Jesus als Versöhn-Opfer beschrieben (§. 8.), und wir werden

c) als mit ihm Gestorbene, in seiner Person Gekreuzigte betrachtet (§. 9.).

II.) Weder bei der Vorstellung und Beschreibung (n. I.) des Todes Jesu als der unmittelbaren Ursache unserer Versöhnung, noch bei der wirklichen Verknüpfung unserer Begnadigung mit dem Tode Jesu liegt Bequemung nach der irrigen Meinung der nächsten Zuhörer und Leser der göttlichen Gesandten von der Nothwendigkeit der Versöhn-Opfer, zu Grunde (§. 10. 11.).

III.) Durch die ganze Anstalt wird Gottes Liebe und Gerechtigkeit in hohem Maaße verherrlicht.

1) Nach vorläufiger Beantwortung einiger Einwendungen (§. 12.), wird

2) gezeigt, daß

A) Gottes Barmherzigkeit bei der Begnadigung der Menschen von einem erweislichen Gesetze in dem Reiche Gottes wirklich eine Ausnahme gemacht habe (§. 13.), daß aber

B) diese Ausnahme zur Bestätigung des Gesezes, oder zur herrlichsten Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes diene, weil

a) Die Seligkeit der Begnadigten doch an ein moraliſches Verhalten gebunden wurde, oder als Belohnung des Gehorſams Jeſu ertheilt wird (§. 14.), und

b) unſere Befreiung von Strafe doch eine Beſtrafung unſerer Sünde (an der Perſon des Sohnes Gottes) zum Grunde hat (§. 15.).

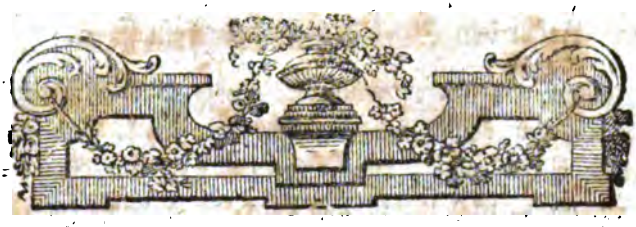
Hiezu kommt noch, daß

c) eine auffallende Begnadigung eben das wirkſamſte Mittel war, in der Geiſterwelt eine Geſinnung zu befördern und zu befeſtigen, welche bei dem Trachten nach unvergänglicher Ehre durch ſtandhaftes gutes Verhalten (Röm. 2, 7.), oder bei der Befolgung deſſelben Geſezes, wovon unſere Begnadigung eine Ausnahme iſt (n. III. 2. A.), zu Grunde liegen muß (§. 16.), und daß

d) gerade die Menſchen in dem Falle ſind, daß das Beiſpiel der Begnadigung an ihnen am ſchiklichſten aufgeſtellt werden konnte (§. 17.).

e) Die Verknüpfung unſerer Begnadigung mit dem Gehorſam Jeſu bis zum Tode am Kreuz, war auch in Rükſicht auf dieſen allervortreflichſten Menſchen nicht Ungerechtigkeit, ſondern weiſe Güte (§. 18.)

IV.) Erläuterung des Obigen (n. III.) aus Ebr. 10, 38. vergl. Gal. 3, 11. Röm. 1, 17. (§. 19.).



§. 1.

Jeſu Tod iſt in der Abſicht erfolgt, um **Befreiung** (απολυτρωσιν) **von den Strafen der Sünden** (Ebr. 9, 15. 1), oder **Vergebung der Sünden** zu bewirken. Eben ſo wird die, durch Jeſu Blut (Eph. 1, 7.) verſchaffte, απολυτρωσις auch Eph. 1, 7. Kol. 1, 14. erklärt. Und der HErr ſelbſt *) verſichert (Matth. 26, 28.), ſein Blut, in die-

---

*) Daß die Worte: εις αφεσιν αμαρτιων, von dem einigen Augenzeugen der Einſetzung des h. Abendmahls erzält werden, kan wenigſtens ihre Aechtheit nicht verdächtig machen. Hingegen beweiſet ihre Weglaſſung in den gleichlautenden Stellen allerdings, daß ohne dieſelben nichts weſentlich nothwendiges an der Rede Chriſti fehle. (Vergl. allg. deutſche Bibl. B. 57. S. 48. f.). Wer in den damaligen Zeiten von Blutvergieſſen für viele in Beziehung auf einen neuen Bund (Marc. 14, 24. Luc. 22, 20.) hörete, der dachte doch ſehr natürlich an das Blutvergieſſen im alten Bunde, und zwar an ein Blutvergieſſen für gewiſſe Perſonen, um ihnen einen Vortheil zu verſchaffen. Dieſer aber war bekanntlich (Ebr. 2, 17. u) 9, 22.) Vergebung der Sünden. Und wie ſollte ein Schüler Pauli, der ohne Zweifel in ſeinem mündlichen Unterrichte ſo wol als in ſeinen Briefen die Vergebung der Sünden als Zwek des Blutvergieſſens Jeſu (Eph. 1, 7.) und als den groſſen Vorzug des, durch Jeſu Blut oder Tod bekräftigten (Ebr. 9, 20 f.), neuen Bundes (v. 15. h). 10, 15 — 18.) vorzuſtellen gewohnt war, die καινην διαθηκην εν τω αιματι αυτου (2 Kor.

ser Abſicht vergoſſen zu haben. Er mußte ſeinen Brüdern in allen Stücken ähnlich werden (Ebr. 2, 17.), auch einen ſterblichen Leib haben, wie ſie (v. 14. g), um (vergl. εις v. 17. ινα v. 14.) ſterben und durch dieſes Leiden (v. 18.) des Todes (v. 14.) die Sünden des Volks verſöhnen, oder (v. 17. u) Vergebung derſelben, und (v. 14. f.) Freiheit von der Furcht des Todes und der darauf folgenden (9, 15. k. vergl. §. 8.) Strafen zuwegebringen zu können.

§. 2.

Dieſer Zwek iſt nicht nur näher, als die, genau damit zuſammenhängende, weitere (Ebr. 9, 15. n) Abſicht des Todes Jeſu, uns Sünder des ewigen Erbes fähig zu machen; ſondern er iſt überhaupt der nächſte und unmittelbare Zwek des Todes Jeſu. Es iſt nicht des Apoſtels Meinung, alle Kraft des Todes Jeſu zur Begnadigung der Menſchen von ihrer Beſſerung abhängig, und es denn blos zur Wirkung ihrer Bekehrung zu machen, daß ſie der himmliſche Vater wieder mit huldreichem Wolgefallen anſehen und ihnen alle Seligkeiten, der ſie empfänglich ſind, mittheilen kan *). Er will beweiſen, daß die Verſöhnopfer des alten (v. 1.) Bundes blos Befreiung von gewiſſen Strafen im iſraelitiſchen Staate bewirkt haben (v. 13. 2), und hingegen diejenige Strafen, welche der Menſch von Gott, als Richter der Welt, nicht blos

---

11, 25.) anders haben verſtehen können, als daß ſich Jeſu Blut auf die Vergebung unſerer Sünden beziehe.

*) Vergl. Herrn Prof. Eberhards Neue Apol. des Sokrates B. 2. S. 249. f. 265. 276. 284. f.

als Regenten des jüdischen Staats betrachtet, laut der Stimme seines Gewissens, befürchten müsse (v. 14. d), die Strafen, die von dem ewigen Erbe des rechten Volks Gottes (v. 15. m) ausschliessen würden (v. 15. n), erst durch das Blut (v. 14.) oder (v. 15.) den Tod Christi aufgehoben seien. In dieser Absicht (v. 15. h) erinnert er daran, daß ja eben darum ein neuer Bund habe vermittelt werden müssen (8, 8.), damit die Glieder des Volks Gottes, wenn ein Tod zur Erlösung von den, während des ersten (v. 9.) Bundes verschuldeten, Strafen (v. 12. 10, 15. ff.) geschehen wäre, das verheissene ewige Erbe erlangen könnten. Wären die Strafen der, während des ersten Bundes begangenen, Sünden bei rechtschaffenen (9, 15. i) Israeliten, entweder vermittelst ihrer Besserung und Tugend oder vermittelst der damals angeordneten Versöhnopfer, in Beziehung auf den Richter der Welt und so aufgehoben gewesen, daß der Zulassung jener rechtschaffenen Israeliten zum ewigen Erbe nichts im Wege gestanden wäre: so hätte es ja zu Erreichung dieser Absicht für die, unter dem ersten Bunde (v. 15.) lebenden, rechtschaffenen Israeliten selbst nicht erst eines neuen Bundes bedurft. Wäre hingegen der neue Bund und der Tod seines Mittlers zu diesem Zwecke eben so unzureichend, als der erste Bund: so hätte es wiederum beim ersten sein Bewenden haben mögen (vergl. 8, 6. f. 7, 22. k). Wenn wir auch das κεκλημενοι 9, 15. auf solche Israeliten einschränken, welche den Tod Jesu erlebt haben: so waren doch unläugbar viele darunter, die sich noch vor dem Tode Jesu gebessert hatten. Ist nun das Wohlgefallen Gottes und die daran hangende Seligkeit eine blosse Folge der Besserung: so mußten jene fromme

Israeliten bei dem Tode Jesu vermöge ihrer Besserung bereits Anspruch auf Vergebung ihrer Sünden und das ewige Erbe haben. Der Tod Jesu konnte also nicht die Absicht haben, ihr Recht an jene Wohlthaten erst zu begründen. Kan er dies blos vermittelst der Hervorbringung einer bessern Gesinnung; so fiel seine Absicht in dem angegebenen Falle überall weg, weil die Besserung hier nicht erst durch Jesu Tod bewirkt wurde. Allein nach v. 26. erstrekt sich die (ἀθετησις ἁμαρτιας, oder) die Absicht der so spät geschehenen Aufopferung auch auf alle vorige Zeitalter von Anfang der Welt an. Nun konnte aber der Tod Jesu bei den, lange vor Jesu in eine selige Ewigkeit versezten, Frommen nicht erst Aenderung ihres sündlichen Lebens (ἀθετησιν ἁμαρτιας in diesem Sinne) wirken. Und wenn ihre Freyheit von Strafe und ihr Antheil an der ewigen Seligkeit blosse Folge ihrer längst zu Stande gekommenen Frömmigkeit war: so konnte er auch die Aufhebung der Strafen ihrer Sünde (ἀθετησιν ἁμαρτιας in diesem Sinne) nicht erst gesezmässig machen, er konnte keinen Grund (vergl. §. 11.) enthalten, warum sie des ewigen Erbes genieſſen durften. Allen Frommen, die es vor dem Tode Christi bereits waren, konnte der Tod Christi nicht erst als Beweggrund zur Besserung, vermittelst ihrer Bekehrung zur Vergebung und Seligkeit helfen. Eben dies gilt von allen denen, welche seit dem Tode Christi selig gestorben sind oder sterben werden, ohne in diesem Leben etwas von Jesu und seinem Tode gehört zu haben. Wenn der tugendhafte Heide kraft seiner Tugend straffrey und selig wird: so kan die Aufhebung seiner Strafe auch nicht mittelbarer Weise, also überall nicht durch

die Aufopferung Jesu bewirkt seyn. Denn seine Tugend ist nicht durch Jesu Tod bewirkt worden, von welchem er in nichts wußte. Und doch soll sich die Absicht des Todes Jesu, die in Aufhebung der Strafen *) und in Berechtigung zur Seligkeit besteht (v. 26. 15. §. 1.), auf die Welt erstrecken (Joh. 1, 29. 6, 51. 1 Joh. 2, 2. 2 Kor. 5, 19.), das heißt doch wenigstens, auf alle Menschen (v. 15. 1 Tim. 2, 6. Ebr. 2, 9.) seit dem Tode Christi. Bei solchen, die ohne Kenntnis des Evangelii und ohne Tugend in die andere Welt übergehen, könnte man allenfalls die, freilich unerweisliche **), Hypothese annehmen, daß ihnen Jesu Tod und Evangelium nach ihrem Tode bekannt gemacht und wenigstens manchen alsdenn noch Veranlassung zur Besserung und sofort zur Vergebung und Seligkeit werde. Aber dürfte man auch voraussezen, daß dies bei allen der Fall seyn werde? Könnte nicht bei manchen Statt finden, was in diesem Leben unläugbar bei vielen Christen geschiehet, daß ihnen das Besserungsmittel der Lehre von Jesu und seinem Tode vergeblich angeboten wird? Und könnte man nun von solchen Personen, an welchen die angebliche nächste Absicht des, ihnen vor oder nach ihrem Tode bekannt gewordenen, Todes Jesu nicht erreicht wird, bei denen folglich samt der Mittelursache der Besserung der entferntere Zwek des Todes Jesu, oder die Begnadigung zugleich wegfällt, dennoch behaupten, Gott habe sie um Christi willen begnadiget? Aber Paulus

*) Inwiefern auch kleine Kinder Vergebung nöthig haben, wird §. 13. gezeigt.

**) S. allg. deutsche Bibl. B. 83. S. 84.

ſagt wirklich (2 Kor. 5, 19.), Gott habe *) die Welt, oder (v. 15.) alle Menſchen, durch Chriſtum, und zwar durch ſeinen Tod (v. 15. Röm. 5, 10.), begnadigt, (§. 4.), indem er ihnen ihre Sünden nicht zurechnete. Und auch Röm. 5, 15. wird die Begnadigung (το χαρισμα, vergl. Diſſ. de ſenſu vocis πληρωμα p. 4. ſs.), oder die Gnade Gottes (v. 6—8 vergl. Ebr. 2, 9. 1). 1 Joh. 4, 10.), wodurch uns Chriſtus zum Erlöſer beſtimmt und geſandt wurde, aber auch das, durch Jeſu Chriſti Gnade (vergl. 2 Kor. 8, 9.) erworbene, Geſchenk **) ſelbſt als eine Wohlthat beſchrieben, welche derſelben Menge, die um Adams willen dem Tode unterworfen iſt (Röm. 5, 15.), alſo (v. 12. 14.) allen Menſchen (vergl. auch v. 19. mit v. 18.), widerfahren iſt (επερισσευΣΕ v. 15.). Wie man aus der Allgemeinheit des Todes ſieht (v. 12.), daß durch den Verfall Adams (v. 18. §. 17.) zugleich alle Menſchen ein Verdammungsurtheil betroffen hat: ſo iſt nach v. 18. durch Chriſti Gerechtſprechung (§. 14.), alſo durch eine längſt wirklich gewordene Begebenheit, alſo vorlängſt ſchon auch ein erfreuliches Urtheil (δικαιωσις ζωης) über alle Menſchen ergangen. Denn wie des einigen Adams Ungehorſam den Erfolg hatte, daß die Viele, wovon v. 18. die Rede war, dem Adam gleich gerechnet (vergl. v. 14.) wur-

*) HN καταλλασσων. Vergl. καταλλαΞΑΝΤΟΣ v. 18.

**) Das Geſchenk (δωρημα v. 16.) beſteht in dem, der Verurtheilung entgegengeſezten, δικαιωμα (v. 16.), oder (v. 17.) in der δικαιοσυνη, daß (Ebr. 5, 18. p.) wir nicht als Schuldige, ſondern als Gerechte behandelt (Röm. 5, 13. f.), nicht geſtraft, ſondern beſeligt (vergl. ζωης v. 18. 6, 23.) werden ſollen.

den, welcher sich durch Ungehorsam versündigt hatte (ὁμαρτωλοι κατεσταθησαν v. 19.): so muß *) nun auch durch den Gehorsam desselbigen Jesu dieselbe Menge in die Classe der δικαιων versezt (δικαιοι κατασταθησονται v. 19.), oder (v. 18.) ihr statt des κατακριμα Seligkeit (ζωη) zuerkannt seyn. Freilich wird von Seiten derer, welchen die Nachricht von der allgemeinen Verzeihung (2 Kor. 5, 19.) bekannt gemacht (v. 18 — 20.) wird, ein gewisses Verhalten erfordert (v. 20. **), wenn sie für ihren Theil im wirklichen Genusse der allgemeinen Wolthat stehen (την καταλλαγην λαβειν Röm. 5, 11.) wollen. Freilich wird ein, Gesinnung und Leben besserndes (6, 2. ff.), Zutrauen (v. 11. §. 9.) erfordert (5, 1. 3, 22. 25. f. 28. 30.), wenn man an der allgemeinen δικαιωσις (5, 18. f.) durch den Tod Jesu (v. 9.) besonderen Antheil haben und also von Gott keine Strafe befürchten (v. 1. 9.), sondern vielelmehr künftige Herrlichkeit erwarten (v. 2.), oder (vergl. 4, 5. mit v. 6 — 8.) wenn man Vergebung der Sünden und so fort (Ebr. 9, 15.) Hoffnung des ewigen Erbes haben will. Aber diese Bedingung, welche

*) Κατασταθησονται v. 19. steht in der, bei Schlüssen gewöhnlichen (Diff. de notione regni coelestis p. 25.) künftigen Zeit. So ist εις περιτομην λογισΘΗΣΕΤΑΙ (2, 26.) eben so viel als περιτομη γεγονε v. 25. Vergl. auch 6, 5. 8. mit v. 11. Eph. 2, 5. f. Kol. 2, 13.

**) Wenn καταλλαγηναι τω θεω so viel ist, als (§. 4.): bei Gott wieder in Gnaden gesezt werden; so heißt (Ebr. 13, 17. Anm. 2) καταλλαγητε τω θεω: verhaltet euch so, daß ihr bei Gott in Gnaden stehen oder der allgemeinen Vergebung auch für euren Theil genießen könnet.

von Seiten des Menschen unerfüllt bleiben kan, hebt die Allgemeinheit der Begnadigung um Christi willen nicht auf, wenn von Seiten Gottes allen ohne Unterschied um des Todes Jesu willen ein besonderes Recht an seine Gnadenbezeugungen ertheilt ist, dessen Genuß auch wirklich allen offen steht und nur denen nicht wirklich zu Theil wird, welche sich die vorgeschriebenen Bedingungen nicht gefallen lassen. Hingegen konnte gar nicht von allgemeiner Verzeihung oder Begnadigung (2 Kor. 5, 19. Röm. 5, 18.) gesprochen werden, wenn Christi Gehorsam bis zum Tode auf Gottes Seite gar nichts bewirkt hat, sondern alle Kraft des Todes Jesu auf die Beförderung eines Verhaltens der Menschen eingeschränkt ist, welches nicht allgemein ist. Wenn Jesus allen Menschen ein Recht auf Vergebung und Seligkeit ausgewirkt hat, das sie ohne seinen Tod, bey besserem oder schlimmerem Verhalten, nicht gehabt hätten: so ist die, von Jesu erworbene, Begnadigung allgemein, wenn auch noch so viele das grosse Recht gering schätzen und vernachlässigen (Ebr. 2, 3.). Wenn aber Jesus die Ansprüche der Menschen auf Verzeihung und Seligkeit so gelassen hat, wie sie ohne seinen Tod auch gewesen seyn würden; so kan er zwar die, lediglich vom Verhalten der Menschen abhängende, Begnadigung leichter und gewöhnlicher gemacht haben, insofern ein gutes Verhalten durch Jesum erleichtert ist, aber die Begnadigung ist nicht allgemein, weil gutes Verhalten unter den Menschen nicht allgemein worden ist durch Jesu Tod. Gott kan nun in jeder gegenwärtigen und künftigen Periode mehreren ihre Sünden vergeben, als wenn Jesus nicht gestorben wäre; aber er hat nicht bereits diese alle begnadigt, noch viel weniger hat er die Welt begnadigt

(2 Kor. 5, 19. *); die Begnadigung ist nicht der ganzen (Röm. 5, 18.) Menge von sterblichen (v. 12.) Nachkommen Adams widerfahren (v. 15.), weil die Begnadigung bloſſe Folge eines, bei denen, die ſich erſt beſſern werden, jezt noch nicht wirklichen, und, auch die Zukunft mit in Rechnung genommen, doch nicht allgemeinen, Verhaltens der Menſchen iſt. Ein, durch den Erbprinzen ausgewirkter, Pardon iſt allgemein, wenn er allen Verbrechern ertheilt wird, ſie mögen ſich ihn alle zu Nuz machen oder nicht. Genug, das Recht, deſſen Ertheilung von dem Regenten ſelbſt abhieng, iſt uneingeſchränkt, und auch billige Bedingungen, unter welchen der Pardon ertheilt wird, thun der Allgemeinheit keinen Abbruch. Wer ſie nicht erfüllen mag, ſchränkt erſt ein, was nach der Abſicht des Regenten uneingeſchränkt war. Hingegen kan man von einem Regenten, der ſolche Lehrer und Beiſpiele aufſtellt, durch deren Anweiſung und Befolgung alle ſeine Unterthanen z. B. vermöglicher werden könnten, nur alsdenn ſagen, er habe durch dieſe Lehrer und Muſter alle ſeine Unterthanen glüklicher gemacht, wenn ſie wirklich alle die ihnen gegebene Anweiſungen und Beiſpiele zur Verbeſſerung ihrer ökonomiſchen Umſtände benüzt haben. Dieſes Glük, folglich auch ſeine Allgemeinheit, hängt nicht, wie die Ertheilung eines Rechts oder einer Freiheit, blos von der Handlung des Regenten ab, ſondern es iſt zum Theil natürliche Folge von Handlungen der Unterthanen, die es erſt beſtimmen, wie viel

*) S. Herrn Paſtor Wichmanns Betr. über die Verſöhnungslehre S. 12. f.

le durch den Regenten glüklicher werden, und wie früh oder spät sie es werden.

§. 3.

Dieß bestätigen auch die neutestamentlichen Vorstellungen von der Ordnung, in welcher einzelne Personen, die das Evangelium hören, jener allgemeinen (§. 2.) Begnadigung um des Todes Jesu willen, für ihren Theil wirklich froh werden. Der allgemeine Pardon, welchen der Regent einer Menge von Verbrechern ertheilt, wird unter der, wenigstens stillschweigenden, Bedingung ertheilt, daß die Verbrecher, welche sich diese Begnadigung zu Nuz machen wollen, ihre vorige Verbrechen verabscheuen und nicht wieder aufs neue begehen sollen. Eben die ihnen wiederfahrene Gnade soll ihnen ein neuer Beweggrund werden, ihre vorhin verlezte Pflichten der Treue und des Gehorsams nun desto williger und sorgfältiger zu beobachten. Aber ihre reumüthige und dankbare Annahme des bekanntgemachten Pardons und ihre weitere Besserung ist nicht die Ursache ihrer Begnadigung, sondern das Vertrauen, womit sie von ihrer Flucht zurükkommen, und das dankbare Bestreben, sich nun als rechtschaffene Unterthanen zu verhalten, sezt die, vom Regenten ertheilte, Begnadigung, ohne welche sie weder Muth noch Lust gehabt hätten, in seinen Staat zurükzukommen, bereits voraus. Eben so *) wird freilich Sinnesänderung erfordert, wenn wir der, durch Jesu Opfer zuwegegebrachten, ἀφεσις oder (Ebr. 9, 26. a) ἐξαλειψις των ἁμαρτιων

*) S. Herrn Superint. Cleß über den eigentlichen neutestamentischen Begrif des Glaubens S. 374.

(der Aufhebung der Strafe unserer Sünden) theilhaftig werden (Apg. 3, 19.), und so fort (Ebr. 9, 15. 11) bei der Zukunft Christi (v. 28. Apg. 3, 20. f.) das ewige Erbe, oder ewige Erquikung und Seligkeit erlangen wollen (v. 19.) Freilich konnten die Juden, unter welchen Jesus als Knecht (παις v. 26. *) oder Gesandter Gottes aufgestellt war (vergl. αναστησαι v. 22.), des ihnen vornemlich bestimmten Segens der Sendung Jesu überhaupt, und so auch der Vergebung der Sünden (v. 19.), zu deren Erwerbung Jesus gesandt war (1 Joh. 4, 10.), nur alsdenn theilhaftig werden, wenn sie sich von ihrem bösen Wesen abwandten (Apg. 3, 26. **). Daß die Vergebung der Sünden einzelnen Personen wirklich ertheilt wird, ist allerdings †) Folge (vergl. εις v. 19. und 26, 18.) der Sinnesänderung, insofern Sinnesänderung die, bei der allgemeinen Begnadigung oder Vergebung der Sünden festgesezte, Bedingung ist (Ebr. 10, 22. f). Daraus fließt noch weiter, daß diejenige, die ihre verbesserte Gesinnung (6, 1.) wiederum ändern (v. 6.), oder ihren Abscheu am Bösen und ihre Liebe des Guten nicht durch fortgesezte Uebung behaupten und stärken, eben dadurch alle, mit der Begnadigung erlangte ††, Rechte und Vorzüge wiederum verlieren, und zum wirklichen

---

*) S. Es. 52, 13. Apg. 4, 27. 30. vergl. v. 25. und Kypke bei Matth. 8, 6.

**) Vergl. Neue Apol. des Sokrates B. 2. S. 283.

†) S. Herrn Obercons. R. Tellers Excurs. II. ad *Burneti* librum de fide et officiis christianorum p. 254. vergl. auch Es. 57, 7. Ez. 18, 21. f.

††) Durch die Erkenntniß Gottes (2 Petr. 1, 3.) und (v. 2. 8.) Christi, und die damit verbundene Begnadigung (v. 9.) erlangt

Genuß des ewigen Erbes, zu deſſen künftigem Beſiz ſie das Recht erhalten hatten, gar nicht gelangen (v. 8. 10, 26. ff. Röm. 8, 13. 1. 4.), wie der begnadigte Verbrecher durch neue Verſchuldungen der Vortheile, in deren Genuß oder Hoffnung ihn ſeine Begnadigung verſezt hatte, wiederum verluſtig wird. Inſofern iſt alſo die Fortdauer der Gnade Gottes und die ewige Seligkeit eine Folge des Fleiſſes in der Gottſeligkeit (Ebr. 4, 11. 6, 11 f. 10, 35. ff. 12, 14. 2 Tim. 4, 7. 8. Gal. 6, 7. ff. Röm. 2, 6. f. 10. 6, 22. 1 Kor. 15, 58. 2 B. 5, 10. 2 Petr. 1, 5 — 11. Joh. 5, 29.), weil nemlich die Bedingung der Begnadigung auch Bedingung der Fortdauer ihres Genuſſes iſt (Ebr. 3, 6. 14.) Selbſt bei den Begnadigten, welche wirklich ſelig werden, wird ſich das Maaß ihres Antheils an dem ewigen Erbe (9, 15.), oder die Beſtimmung ihres Plazes in der groſſen, ſeligen Geſellſchaft der Bürger des Reichs Gottes (12, 22. f.) nach dem Maaße ihrer Treue (2 Kor. 9, 6. 1 B. 3, 8. Luc. 19, 16. 18. vergl. 17. 19.) und Fähigkeiten (Matth. 25, 15. 16. 17. 20. 22. 28. f.) richten*), wie begnadigte Verbrecher an den bürgerlichen Wohlthaten, zu welchen ſie nun alle wiederum Zugang haben, wie wenn ſie nicht geſündigt hätten, nach dem Maaße ihrer Fähigkeiten und Bemühungen, worauf ja auch bei anderen Unterthanen, in deren Rechte ſie durch die Aufhebung ihrer Schuld und Strafe wiederum einge-

---

man die Rechte des Volks Gottes (κληρονομοι της υ. 3. 1 B. 1, 15. 2, 9. 5, 10 Ebr. 13, 9. i). Aber durch anhaltenden Fleiß der Gottſeligkeit (2 Petr. 1, 5 ff.) erhält und behauptet man jene Rechte; man macht, daß es dabei bleibt, BEBAIA κλησις και εκλογη (v. 1. 10.

*) S. Herrn D. Nöſſelt über den Werth der Moral S. 126 f.

sezt wurden, eben so wohl gesehen wird, verschiedenen Antheil nehmen. Bei dem allem aber ist der eigentliche Grund der Vergebung unserer Sünden und unserer Zulässigkeit zum ewigen Erbe in unserer Sinnesänderung und fortgesezten Besserung so wenig zu suchen, als in dem oben erwähnten Falle die Besserung und die treuen Dienste der Pardonnirten als Ursache ihrer Begnadigung anzusehen sind. Paulus gründet daher seine zuversichtliche Erwartung der Gnade Gottes und sein Recht an die ewige Seligkeit nicht auf seine Reue und Besserung, sondern auf den Tod Jesu; nicht seinen Reichtum an eigener Tugend und eigenen guten Gesinnungen *), sondern Jesu Blut weiset er auf (Ebr. 10, 19. x), wenn er zu Gott nahen will. Gewis hätte er auch niemalen das hohe Maaß von freudiger Hoffnung zu Gott (vergl. Röm. 5, 1 — 5. 11. 8, 15. ff.) haben können **), wenn sie nicht auf Christi Tod (Ebr. 10, 19.) und (v. 21.) Leben beim Vater gegründet gewesen wäre (Röm. 5, 6 — 10. 8, 32 — 34. 39.), sondern sich lediglich nach der Differenz der Folgen seiner bösen (Apg. 26, 10. f. 1 Kor. 15, 9.) und mangelhaften guten Gesinnungen und Handlungen hätte richten müssen. Gerade bei den edelsten und vorzüglichsten Christen, die eben um deswillen die Gröſſe ihrer vorigen Sünden (1 Tim. 1, 15.) und ihrer gegenwärtigen Unvollkommenheit (Phil. 3, 12 — 14.) desto lebhafter erkennen, würde die Berechnung am wenigsten beruhigend ausfallen, was sie auf der einen Seite für natürliche Folgen ***) ihres Guten, was auf der anderen für natürliche

*) Vergl. Neue Apol. des Sokr. B. 1. S. 130. f.
**) S. Herrn D. Nösselt S. 201 — 209. 186. 187.
***) Vergl. Apol. des Sokr. B. 2. S. 312.

Folgen ihrer Sünden und Mängel zu erwarten haben, ob ihr äusserer, für wahre Glückseligkeit so gar nicht gleichgültiger *), Zustand nach Maaßgabe ihres inneren Zustands, mit dem höchstens der unerfahrne und eigenliebige Anfänger im Guten geradehin zufrieden seyn möchte, mehr zum Lohn oder zur Zucht und Strafe dienen werde †), ob, mit Einem Worte, das Uebergewicht auf Seiten der natürlichen und positiven ††) Belohnungen oder Strafen seyn werde. Aber diese Ungewisheit über unser künftiges Schicksal müste selbst auf den Fleiß der Gottseligkeit, der eben durch grosse zuversichtliche Hoffnung am meisten befördert wird (1 Joh. 3, 3. 2 Petr. 1, 3. f. §. 4. Ebr. 10, 34. ff. 11. 1. vergl. 12, 2. q), einen nachtheiligen Einfluß haben (v. 1. m). Was wird uns wohl im Guten weiter bringen? die drükende Ermunterung, daß jeder richtige Schritt (v. 13.) das uns unbekannte Verhältniß der künftigen Belohnungen zu den Strafen um etwas erhöhen, und den künftigen Stand der Zucht um etwas erträglicher machen werde? Oder die volle Zuversicht, daß uns um des Todes Jesu willen bereits unsere Sünden verziehen seyen (§. 1.), daß wir in Kraft des Blutes Jesu zum himmlischen Erbe bereits den Zugang haben (10, 19. f.), und also das Gute, was wir thun, nicht erst in der Absicht verrichtet werden müsse, die Vorwürfe unseres Gewissens wegen alter Sünden und neuer Gebrechen wieder um etwas zu erleichtern, oder die Summe unserer künf-

*) S. Herrn D. Nösselt S. 152. ff.

†) Vergl. Apol. des Sokr. B. 2. S. 313. f.

††) S. Herrn Geh. Kirchenr. Seiler über den Versöhnungstod Jesu Christi Th. 2. S. 62. 72. 111. f. 104—108. vergl. allg. deutsche Bibl. B. 42. S. 325. 328.

rigen Strafen um etwas zu vermindern, ſondern vielmehr um unſere ſchon erlangte (v. 22. g) Freiheit von künftigen (§. 8.) Strafen nur nicht wiederum zu verlieren (2 Petr. 1, 10.), und an der himmliſchen Seligkeit, die bereits unſer iſt, und nicht erſt durch unſeren, ſo ſchwer zu berechnenden, moraliſchen Werth verdient werden darf, in deſto reicherem Maaße Antheil nehmen zu können (v. 11.)? was kan wohl einen muthigen Fleiß in der Gottſeligkeit eher begünſtigen? der Gedanke, daß eine Reihe von guten Handlungen, die noch vollbracht werden müſſen, von Fertigkeiten, die noch erworben werden müſſen, unſeren künftigen Zuſtand dem Zuſtande der guten Engel in einem unbeſtimmbaren, vielleicht empfindliche Strafen noch gar nicht ausſchlieſſenden, Verhältniſſe näher bringen werde? Oder wenn wir uns durch Jeſu Vermittelung (Ebr. 12, 24. Col. 1, 20. Anm. 36.) bereits als Mitbürger dieſer Seligen, die nicht geſündiget haben (Ebr. 12, 22. f.), als ſchon mit Chriſto in den Himmel verſezt anſehen (Eph. 2, 5. f. Col. 2, 13. 3, 1. 3.), wenn wir uns jezt ſchon für Chriſti Miterben halten (Röm. 8, 17. 1 Joh. 3, 2.), folglich das Thun des Willens Gottes, der im Himmel geſchieht (Matth. 6, 10.) als das, unſerer ſchon längſt gegründeten Würde und Seligkeit allein angemeſſene, Verhalten (Col. 3, 1. 2. 5. Diſſ. II not. 1.) und als das Mittel betrachten dürfen, daß ſich der, nicht zu berechnende (vergl. Matth. 20, 15.), Reichthum der Gnade Gottes durch ein deſto gröſſeres Maaß der Güte, an welche wir um Chriſti Jeſu willen (εν χριϛω ιησυ Eph. 2, 7.) bereits, ehe noch das vorhabende Gute geſchehen ſeyn wird (v. 8. f.), gegründete Anſprüche haben, in Zukunft beweiſen kan (v. 7.), oder daß uns dereinſt in dem Himmel, deſſen Bürger wir bereits

worden sind, ein desto vorzüglicherer Platz angewiesen wird, wie ja auch unsere Mitbürger, die bereits im Himmel sind (Ebr. 12, 22. f.), an der Güte, wodurch sich die reiche Gnade Gottes in dieser Gegend überhaupt beweiset, nach dem Maaße ihrer Fähigkeiten verschiedenen Antheil nehmen? Ist alles, was zur Begründung unsers Rechts an Freiheit von Strafe und an ewige Seligkeit erfordert wird, bereits geschehen (10, 25. 9), ist es eigentlich Folge eines fremden, bereits erworbenen, Verdiensts: so können Christen, welche hierauf ein herzliches Vertrauen sezen (Phil. 3, 9.), über dem zurükgelegten Theile ihres Christenlaufs desto beruhigter seyn, und ihr Augenmerk desto ungetheilter (v. 14.) darauf richten, daß sie nur durch ihr gegenwärtiges und künftiges Verhalten den Genuß ihrer Rechte nicht aufheben oder schwächen. Wenn wir hingegen nicht überhaupt von künftigen Strafen befreyet sind, sondern es nur in dem Maaße seyn werden, wie wir uns durch unser Verhalten das Recht dazu erwerben: so müssen wir bei aller Mühe, die wir uns geben, deren Zulänglichkeit zu einem bestimmten Uebergewicht des Lohns über die Züchtigungen wir aber nie mit Zuverläßigkeit behaupten können, unserem Tode immer noch mit einer Furcht vor gewissen Strafen entgegen sehen, die eben dadurch, daß sich das Mehr oder Weniger niemalen sicher bestimmen läßt, um so mehr beunruhigen. Und diese Furcht wirkt natürlicher Weise die knechtische Gesinnung (Ebr. 2., 15.), daß man immer mit der Absicht seine Verdienste oder Ansprüche an Lohn und Befreiung von Strafen zu berechnen, auf das, was bereits geleistet ist (τα οπισω Phil. 3, 14.) zurükstiehr, und eben dadurch die Schritte, die jezo vorwärts gemacht werden könnten, versäumt und im Guten nicht weiter kommt.

Die, in jener Absicht unternommene, Prüfung des Lebens kan wenigstens nicht als Fortschritt im Guten betrachtet werden, so nüzlich sie sonst werden kan, wenn man sie nicht — um seine Verdienste vorzurechnen, und dadurch die Gegenrechnung von Verschuldungen, die ja bereits durch Jesu Tod getilgt ist (Ebr. 9, 26. 10, 14 — 18.), weniger furchtbar zu machen, sondern — in dem Zwecke anstellt, um für seine weitere Schritte Vortheil daraus zu ziehen, um aus den erkannten Uebereilungen Vorsichtigkeit zu lernen, die bemerkten Fehler hinführo zu meiden, und folglich an der Güte Gottes um Christi willen desto grössern Antheil zu nehmen. Wer aber aufs Vergangene blos in der Absicht zurüksieht, um sich über der Furcht vor künftigen Strafen zu beruhigen, und durch die Beruhigung Muth zum Fortschreiten zu gewinnen: der wird sein Gutes schon darnach anschlagen, und die Sünden, die er in die Gegenrechnung bringen sollte, unter den Titeln von einer unvorsichtigen Aeusserung oder kleinen Verirrung an sich guter Triebe, oder von unvermeidlichen menschlichen Schwachheiten, mit denen es die göttliche Barmherzigkeit *), unmöglich so genau nehmen könne, so zu verstecken wissen, daß ihm sein philosophisches Gebet **):

*) Es ist schon von andern bemerkt worden, daß unredliche Menschen die allgemeine Wahrheit von Gottes Barmherzigkeit eben so sehr misbrauchen können, als die besondere Lehre von der göttlichen Begnadigung um des Todes Jesu willen. S. Herrn Gen. Sup. Jacobi Beantw. erneuerter Einwürfe gegen die Lehre von der Aussöhnung der Sünde durch einen Mittler S. 6. f. Herrn Pastor Wichmann S. 376.

**) S. Herrn D. Jacobi S. 7. 34.

„Gott, strafe mich so lange, bis ich vollkommen bin", wenigstens durch die eingebildete Annäherung zur Vollkommenheit erleichtert wird. Ob aber eingebildete Vollkommenheit der richtige Weg sey (vergl. Phil. 3, 12. f.), weiter zu kommen (v. 14.), ob das Gute selbst, das man etwa wirklich gethan hat, durch das eigene Abwägen seiner Verdienstlichkeit (vergl. Matth. 20, 10. ff.) an innerem Werthe (vergl. 25, 37. ff.), und ein Mensch von dieser Denkart an Seelenadel (vergl. 20, 7. f. 16. 19, 27. 30.) gewinne, läßet sich leicht beurtheilen. Wir können ein gröſſeres Maas von Zuversicht zu Gott haben, wenn uns die Befreiung von künftigen Strafen und das Recht an eine ewige Seligkeit bereits durch eine sichere Thatsache erworben ist, als wenn wir das alles durch unser Verhalten erst erwerben, und die Aeuſſerungen des göttlichen Wolgefallens oder Mißfallens, folglich auch die mehr oder minder unangenehme Zusäze zu unsern künftigen Freuden genau von dem, in unserem gegenwärtigen Leben niemalen mit Gewisheit erkennbaren *), Grade der Tugend abhangen sollen, welchen wir nach unseren Fähigkeiten und Umständen haben erreichen können **). Aber auch unsere Begriffe von der Liebe Gottes und folglich unsere Empfindungen von Dankbarkeit werden gröſſer, wenn wir unser Recht an die Seligkeit nicht erst als Wirkung unsers Verhaltens betrachten (Eph. 2, 4. vergl. 8. f.), sondern wenn wir unsere Begnadigung auf die, offenbar von unserem Verhalten (Röm.

*) S. Herrn D. Nösselt S. 202. f. Herrn Superint. Cleß über den neutestamentischen Begrif des Glaubens S. 283. ff.

**) Neue Apol. der Sokr. B. 1. S. 117. ff. 131. 195.

10, 5.) unabhängige (v. 6. f.), Geschichte Christi gründen, uns als mit ihm ins himmlische Wesen versezt (Eph. 2. 5. f.) und durch ihn zu dem künftigen Genuß der Güte Gottes (v. 7.) berechtigt ansehen; wenn unsere Begnadigung so wenig auf unserer eigenen Liebe zu Gott beruht, als die, ohne all unser Zuthun geschehene, Sendung des Sohnes Gottes (1. Joh. 4, 10.); wenn sie eigentlich auf der Erlösung Jesu Christi, also auf der Gnade Gottes beruht (Röm. 3, 24.), welche (Ebr. 2, 9. Joh. 3, 16. f. 1 Joh. 4, 9. f.) jenes Mittel unserer Versöhnung (v. 10. Röm. 3, 25.) veranstaltet hat. Allerdings muß uns Gottes Liebe durch Verleihung der Kräfte und Ermunterungen zum Guten, diese leztere mögen nun im Unterrichte Christi oder in der, vom Schöpfer veranstalteten, natürlichen Verknüpfung zwischen gewissen Handlungen und gewissen Folgen, oder in andern Einrichtungen des Herrn der Natur gegründet seyn, noch ehe wir was Gutes thun können, zuvorkommen *), und die grosmüthige Belohnung dessen, wozu wir durch jene Fähigkeiten und Veranlassungen zum Guten verpflichtet waren (Luc. 17, 10.), ist wiederum Gütigkeit unseres Gottes **). Aber sind denn diese Ueberlegungen wirklich so gewöhnlich, als sies seyn sollten? Rühmen sich (Eph. 2, 10.) nicht viele ***) des Antheils, der wegen des, von ihren Kräften gemachten, Gebrauchs ihnen selbst an dem verrichteten Guten zukommt, ohne an den Urheber ihrer

*) S. Herrn D. Nösselt S. 174. f. 187. 190. f. und Herrn Geh. Justizr. Michaelis Dogmatik S. 231. ff.

**) S. Herrn D. Nösselt S. 183—186.

***) a. a. O. S. 178. 188.

Kräften und an die göttliche Vorsehung zu denken, welche auch an der guten Richtung und Anwendung ihrer Kräften durch begünstigende Anläſſe und Ermunterungen so groſſen Antheil hat? Vergeſſen wir nicht über der Vergleichung mit anderen, die etwa von ähnlichen Kräften und Gelegenheiten keinen so guten Gebrauch machen, nur gar zu gern, daß wir, insofern wir gut gehandelt haben, zwar keine Strafen, wie der Uebertreter der Gebote Gottes, zu gewarten, aber darum nicht nothwendiger Weise, sondern aus freier Güte Gottes auf besondere Belohnungen zu rechnen haben? Wenn wir hingegen den Grund unserer Begnadigung in der Aufopferung des Sohnes Gottes zu suchen haben (Röm. 5, 9. f. Ebr. 9, 15.), dessen ganze Geschichte erweiset, daß seine Sendung in die Welt (Joh. 5, 36. f. 10, 36. ff.) ein unmittelbares **Werk Gottes** war, und daß ihn Menschen gewis nicht hätten tödten können (Matth. 26, 53. f. Joh. 18, 6.), wenn ihn **Gott** seinen Feinden nicht überlaſſen (Apg. 2, 23. Röm. 8, 32.) oder schon zum Tode hätte bestimmt gehabt (Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 10. Röm. 8, 3. Apg. 3. 18. 4, 28.); wenn die, durch seinen Tod erworbenen, Rechte **allen Menschen** (§. 2.), auch denen, welche sie nicht zu ihrer Seligkeit benüzen (Ebr. 10, 29. 2 Petr. 2, 1. 1 Kor. 8, 11. Röm. 14, 15.), erworben sind; wenn sie folglich auch rechtschaffenen Christen nicht um ihres lange nachfolgenden Guten willen (1 Joh. 4, 10.), sondern **überhaupt als Menschen**, die z. B. zur Zeit der Aufopferung Jesu nichts weniger als tugendhaft, sondern gewiſſenlose Juden oder Heyden seyn konnten (Röm. 5, 6. 8. 10.) und sich erst lange hernach gebeſſert haben, schon damals erworben sind: so ist es unverkennbar, daß wir bei dieſer Begnadigung unſerem guten Ver-

halten nichts, und Gotte und Christo alles zu danken haben. Belohnung unserer Tugenden können wir erwarten, ohne es recht zu bedenken, wie viel wir bei unseren Tugenden und bei ihrer Belohnung der freien Gnade Gottes zu danken haben. Hingegen ist die Begnadigung um des Todes Jesu willen eine zu auffallende (v. 8.) Probe der Liebe Gottes, als daß man jene glauben, und sie dabei etwas anderem, als allein der Liebe Gottes zuschreiben könnte. Dieser Glaube wirkt also unfelbar und in einem hohen Maaße Dankbarkeit gegen Gott. Ist aber diese einmal erwekt; so werden wir auch desto aufmerksamer auf die Wolthaten Gottes seyn, welchen wir selbst bei der eigenen Befolgung der Ordnung, worin wir, der, ins Allgemeine ergangenen, Begnadigung für unseren Theil wirklich froh werden, so unglaublich vieles zu verdanken haben. Uebrigens sieht man leicht, wie ungezwungen aus der dankbaren Erkenntniß jener handgreiflichen Probe der Liebe Gottes (v. 5, 1 Joh. 4, 16. vergl. 9. f.) Gegenliebe zu Gott flieſſe (Luc. 7, 42. f. 47. 1 Joh. 4, 19.), und also (5, 3.) Gehorsam gegen seine Gebote überhaupt, besonders aber Liebe gegen andere Menschen (v. 4 — 11.), auch wenn sie auf unsere Liebe wenig Anspruch zu haben scheinen (Tit. 3, 2 — 5. Eph. 4, 32. Matth. 18, 32. f.). Wer in Beziehung auf (εἰς, vergl. Col. 4, 11. Anm. 89.) die Erkenntnis Christi unfruchtbar ist (2 Petr. 1, 8.); bei wem die Erkenntnis Christi, oder (v. 8. 2. vergl. v. 5. 1.) der Glaube nicht die, vor dem 5ten Vers (v. 5 — 7.) erwähnten, Tugenden (ταυτα v. 8.) hervorbringt: der hat gar keine rechte Erkenntnis Christi, er ist blind, und sieht wenigstens jezt die grosse Wohlthat der Begnadigung um Christi willen nicht mehr in dem rechten

Lichte, er glaubt es nimmer von Herzen oder er hat vergessen, daß er wegen seiner vormaligen Sünden Vergebung nöthig gehabt, und daß Christus sie wirklich versöhnt habe (v. 9. vergl. Ebr. 1, 3. h). Glaube an unsere Begnadigung um des Todes Jesu willen gewährt die, für das Geschäft unserer Besserung so wichtige, Heiterkeit des Gemüths in vorzüglichem Maaße, und befördert die innere Lust zur Beobachtung des Willens Gottes. Dadurch wird unsere Begnadigung erst recht wirksames Beförderungsmittel der Gottseligkeit, erst recht kräftige Ermunterung zum Guten, wenn sie nicht als Wirkung des Tugendfleisses betrachtet, sondern bei dem Tugendfleisse selbst bereits als Thatsache vorausgesezt werden darf (Ebr. 8, 12. b). 9, 14. g). 12, 28. f). Eben so wenig ist der Anfang einer christlichen Besserung oder die Bekehrung als wirkende Ursache der Begnadigung anzusehen, sondern auch dieser erste Schritt in der christlichen Tugend sezt unsere Begnadigung um Jesu willen bereits als Thatsache voraus. So bald wir Gottes Gnade aus Empfindung unseres Bedürfnisses werth schäzen, und ein herzliches thätiges Zutrauen auf sie da ist (Luc. 15, 17 — 19.); geniessen wir des Wohlgefallens (v. 20. ff.), das Gott vorlängst an den Menschen um Christi willen hat (2, 10. 11. 14.). Die Zuflucht, die wir zu seiner Gnade nehmen (15, 18 — 20.), macht den väterlichen Gesinnungen, welche er vorlängst (v. 24.) um seines Sohnes willen *) gegen uns hatte, blos Gelegenheit, sich

*) Dieses lehrt nun freilich das Gleichnis vom verlornen Sohne nicht, und man weiß, wie häufig sich die Gegner der Lehre von der Versöhnung seit der Ausgabe der Töllnerischen theol. Unters.

zu äuſſern; wir treten durch unſere Rükkehr zu Gott blos in die Sohns-Rechte wirklich ein, welche uns zum Jeſu willen

---

B. 2. St. 1. S. 89. ff.), zum Theil gegen die Abſicht des ſel. Mannes (vergl. S. 93.), auf dies Stillſchweigen berufen. Wenn alſo Jeſus hier von dem Grunde unſerer Begnadigung nichts ſagt (man merke das von Herrn D. Semler in dem, zu Halle 1788. herausgekommenen, Auszug eines Schleſiſchen Gelehrten aus dem N. T. B. I. S. 129. f. hinzugeſezte hier, vergl. Vorr. S. VIII.), folgt nun daraus, daß alles falſch iſt, was in anderen Stellen ſo deutlich geſagt iſt? Bedarf es etwa keines neuen Gehorſams, wenn die Bekehrung rechter Art ſeyn ſoll, weil vom neuen Gehorſam des umkehrenden Sohnes keine Proben erzält ſind? Wenn Jeſus Luc. 14, 21. 23. von der gehörigen Zubereitung der Gäſte ſeinem damaligen Zwecke gemäs (Diſſ. de parab. Chriſti p. 44.) gar nichts ſagt: darf man daraus folgern, man könne ohne alle Zubereitung (Matth. 22, 11. ff.) ſelig werden? Wenn die Gemüthsbeſchaffenheit des Lazarus Luc. 16, 20. f. 25. nicht ausdrüklich beſchrieben iſt: darf man nun dies Stillſchweigen Jeſu ſogleich als Beweis aufnehmen, daß man ſelig werden könne (v. 22. 25.), wenn man nur auf dieſer Welt Armuth und Ungemach ausgeſtanden habe? (S. Diſſ. de beata vita poſt mortem p. 22. f.). Eine viel feinere Wendung hat der Einwurf aus der Erzälung vom verlornen Sohne in der allg. deutſchen Bibl. B. 72. S. 42. f. bekommen. Wir wollen indeß annehmen, daß der Vater, auſſer dem verlornen und dem andern Sohne noch einen dritten, eben ſo mitleidig und liebevoll, als der Vater ſelbſt war, gehabt habe; daß der Vater in Gegenwart beider Söhne, die er noch bei ſich hatte, ſein Mitleiden gegen den verlornen Sohn bezeuget, und ſich unter anderem geäuſſert habe, welch ein Freudenfeſt er über ſeiner Zurükkunft anſtellen würde, und wie gut es der arme Sohn im väterlichen Hauſe haben ſolle; daß der dritte gewünſcht habe; dem Vater dieſe Freude und dem Bruder dieſes Wol zu verſchaffen. Der älteſte (15, 25.) hingegen ſolle zu bedenken gegeben haben, wie ſehr es ihre Luſt zur Fortſezung des bisherigen Gehorſams ſchwächen müſte, wenn zwiſchen ihnen und dem ungehorſamen Sohne ſo gar

vorlängst zuerkannt waren (Eph. 1, 5—7. Gal. 3, 13. f. vergl. 4, 4—7.). Gott mißt seine Gnade nach dem kleinen

---

kein Unterschied gemacht würde; wie leicht die Aeusserung der väterlichen Zärtlichkeit (υπερβαλλοντος πλουτου της χαριτος Eph. 2, 7.) durch eine solche, dem Verhalten des entwichenen Bruders gar nicht angemessene, Güte ihm selbst Veranlassung werden könnte, ein andersmal wieder auf gleiche Begnadigung zu rechnen, und durch wiederholtes Weglaufen dem väterlichen Herzen desto grössere Schmerzen zu machen. Der dritte Sohn solle sich hierauf erboten haben, den elenden Bruder ins väterliche Haus zurückzuholen, und sich auch durch die Vorstellung der Gefahren, welche er unterwegs auszustehen hätte, und durch die Wunden, die ihm Räuber, welche die Strasse unsicher machen, unfelbar beibringen würden, in seinem Vorsaz nicht haben irre machen lassen. Der Vater soll dann erklären, so sauer es ihm geschehe, (vergl. Röm. 8, 32.) diesen, ihm so lieben und gleichgesinnten, Sohn in alle die Angst und in die Schmerzen, welche er voraussehe, gerathen zu lassen: so wolle er doch das Anerbieten unter der Bedingung annehmen, daß das Leiden, das der edle Sohn freiwillig übernehme, in dem väterlichen Hause für die Strafe gelten solle, welche der Ungehorsame verdient hätte; dieser solle daraus abnehmen, daß der Vater bei aller Güte gegen den Ungehorsam nicht gleichgültig, und bei wiederholter Geringschäzung der Wohlthaten im väterlichen Hause, um so weniger auf ähnliche Verzeihung zu rechnen sey; hingegen solle er auch berechtigt seyn, gegen alle Vorwürfe, daß er eher hätte gestraft als so liebreich behandelt werden sollen, sich auf die Wunden und Schmerzen seines Bruders zu berufen, und die verdiente Strafe als bereits erstanden zu rechnen. Seine Behandlung selbst wolle der Vater dem edlen Bruder, den er um seines Gehorsams willen nach seiner Rückkunft zum Herrn des Hauses machen wolle, geradehin überlassen, und was dem verlornen Sohne Gutes widerfahre, das solle er alles um des edlen Bruders willen zur Belohnung seines Gehorsams erhalten. Wäre diese Erzälung Jesu unwürdig gewesen, wenn es die damaligen Umstände erlaubt hätten (§. 5. vergl. Töllner S. 93.), die

Anfange einer gebeſſerten Richtung des Gemüths nichts wei
ger als ängſtlich genau ab (Luc. 15, 22. ff.), ohne daru

ſonſt gegebenen Winke von der Abſicht ſeines Leidens ſo ausfül
lich zu erläutern? Erſcheint hier der Character des Vaters zw
deutig? Oder geſchieht darum weniger, was die Güte des Vat
vorhatte, weil es auf eine Art geſchieht, die zugleich den Einwe
dungen des älteſten Bruders begegnet, und der, in ſeinen Ae
ſerungen liegenden, Wahrheit Genüge leiſtet? Konnte dieſer Br
der ſelbſt die Wohlthaten gegen den Verirrten unverhältnismäſ
finden, da ſie eigentlich Belohnung einer, der väterlichen Den
art ſo ähnlichen, Geſinnung und des edelſten Gehorſams ware
wodurch ſie ſein vortreflicher Bruder nicht nur vor dem Verl
ten, ſondern auch vor ihm ſelbſt ausgezeichnet hätte? Mußte nic
die, unter ſolchen Umſtänden bewieſene Güte gegen den verl
nen Sohn für das ganze väterliche Haus eine neue Aufmun
rung zu dem Gehorſam werden, da es an dem edelſten So
im Hauſe ſo ſichtbar wurde, was das väterliche Herz ſich bei d
ſem Liebling habe gefallen laſſen, um den Gehorſam in Achtu
zu erhalten, und wie hoch der ſchwere Gehorſam, dem ſich d
liebe Sohn (Ebr. 5, 8.) unterzog, geehrt worden ſei? Kona
das Herz des Verirrten irgend wodurch gerührt werden, ſo mu
de die grosmüthige Aufopferung ſeines rettenden Bruders d
ſtärkſten Eindruck auf ihn machen, ihn auf immer mit ſeim
Erretter durch Dankbarkeit und Folgſamkeit (v. 9. 2 Kor. 5, 15
verbinden, ihm Wohlgefallen und Neigung zu der Liebe und üb
haupt zu der Tugend, durch die er gerettet war, und wel
vom Vater ſo herrlich belohnt wurde, zugleich aber auch ein
abſchreckenden und warnenden Begriff von der Gefahr und de
Elende ſeiner Verirrung einflöſſen, woraus er nur durch eine
koſtbare Aufopferung errettet werden konnte, die ſich aber de
das väterliche Herz zur Ehre des, für die ganze Familie ſo wo
thätigen und wichtigen, Gehorſams gefallen ließ, woraus nun lei
abzunehmen war, daß der Vater am Ende noch viel eher (Luc. 1
31.) den muthwillig ungehorſamen Sohn der Ordnung im Ha
aufopfern würde, wenn er ſich ſelbſt beim rechtmäſſigen Liebli

plözlich vom höchsten Mißfallen zu dem höchsten Wolgefallen überzugehen *). Denn der begnadigte Sünder gefällt Gott nicht blos um des wenigen Guten willen, das jezo in ihm zu Stand gekommen ist, sondern das grosse Wolgefallen Gottes an ihm ist eigentlich das alte Wolgefallen Gottes an seinem einigen Sohne (Eph. 1, 6. Ebr. 7, 25. 13, 15. h). v. 21. g). Röm. 8, 34. 39. Vergl. über den Zwek Joh. S. 511.). Darum ist auch das Zutrauen des Sünders zu der Barmherzigkeit Gottes (4, 5.), welches nebst der dabei vorausgesezten lebendigen Erkenntniß seines bisherigen elenden Zustands und seiner Verschuldung (ασεβεια v. 5.) die Sinnesänderung (Luc. 15, 7. 10.) ausmacht (v. 17 — 20.), bei denen, welche Gott aus dem Evangelium kennen, eigentlich ein auf Jesum gegründetes Zutrauen **) zu Gott (Röm. 5, 11. 4,

---

des Hauses ein solches Opfer gefallen ließ. Freilich würde alle diese Liebe des edlen Vaters und Sohns dem Verirrten keinen wirklichen Vortheil gebracht haben, wenn er die Begnadigung des Vaters auch den Wunden, die sein Bruder zu ihrer ordnungsmäßigen Bewerkstelligung sich hatte gefallen lassen, nicht hätte glauben, oder nach seiner Rükkehr die alte Lebensart hätte fortsezen wollen. Aber wenn er die Liebe des Vaters und Bruders glaubte, und sie dankbar benüzte, so war denn doch die Annahme der Begnadigung und die Bemühung, sich dankbar dafür zu erzeigen, nicht Ursache der Begnadigung.

*) Vergl. neue Apol. des Sokr. B. 1. S. 131.

**) Daß πιστις ein getroster Muth (παῤῥησια Ebr. 10, 19. vergl. v. 22. καυχησις Röm. 5, 11. vergl. v. 1. 2.) sey, welcher sich nicht auf Bewußtseyn eines Belohnungswürdigen Verhaltens (4. 4. f.), sondern auf Gottes Gnade (v. 4. 16. und Verheissung (v. 13—16.) gründet, wie (v. 9—12. 16. 22. ff. Gal. 3, 6—9.) Abrahams Glaube der Verheissung Gottes traute (Röm. 4, 17—21.)—

24. f. 1 Petr. 1, 21, Ebr. 10, 19—22.), oder ein Zutrauen auf Jeſum (Röm. 3, 22. 26. Gal. 2, 16. 20. Ph. 3, 8. f. 1 Tim. 1, 16.) und ſeinen Tod (Röm. 3, 25. Ebr. 10, 19.). Nun iſt freilich Glaube an den unſichtbaren Gott, und an ſeine Ausſprüche von unſichtbaren, beſonders künftigen, fürchterlichen oder erfreulichen, Dingen (11, 1. u) an und für ſich ſelbſt was Gutes (Röm. 4, 20. Joh. 3, 33.), das ſich auch durch einzelne gute Handlungen (Ebr. 11, 23. 29—31. 34. g) oder, wenn der Glaube an Gott zur herrſchenden Geſinnung wird, und ſeine Erwartungen ſich nicht blos auf irdiſche Wohlthaten einſchränken, ſondern über dies Leben hinaus gehen (v. 6. 10. 13. ff. 35. 39.), durch wirkliche Gottſeligkeit äuſſert *) (v. 4. f). h). v. 5. p) v. 7. x), wovon man ſich ohne Zweifel auch, je nachdem der Glaube ſelbſt mehr vorübergehend und auf ein gewiſſes kleines Maaß von Hoffnungen **) eingeſchränkt, oder dauerhafter und mehr umfaſ-

---

ein Verlaſſen auf einen anderen (v. 5. 24. 10, 11. 1 Tim. 1, 16.) und auf Dinge (Röm. 4, 24. f. 1 Petr. 1, 21.), die man nicht ſelbſt gethan hat (Gal. 3, 12. Röm. 10, 5—9.) und nicht thun konnte (v. 6. f. 4, 18—21.) — ein Vertrauen (πιστις 1 Petr. 1, 21. vergl. auch Joh. 3, 14. f. §. 5.), das Erkenntnis der unverdienten Liebe und der Wohlthaten eines anderen (1 Joh. 4, 16. vergl. v. 9. 10. Röm. 5, 1. f. vergl. v. 5—8.) einſchließt (Philem. 6.); kan ich als erwieſen annehmen. S. Herrn Superint. Cleß Verſuch über den neuteſtamentiſchen Begriff des Glaubens S. 141. ff. und Herrn Superint. Lang zur Beförd. des nüzl. Gebr. des W. A. Tellerischen Wörterb. Th. 2. S. 251. ff.

*) S. Herrn D. Morus Vorr. zum Br. an die Hebr. S. XII. ff.

**) Wenn ſie z. B. auf die beſtimmte Verheiſſung eines Siegs gebaut waren (Richt. 6. f. vergl. Ebr. 11, 32. 34. g), oder wenn ſie ſich

send ist, vorübergehende und kleinere, oder dauerhaftere und grössere Bezeigungen des Wohlgefallens Gottes versprechen darf (10, 38. 11, 1. q). Insofern ist also auch das Zutrauen des reumüthigen Sünders zur Barmherzigkeit Gottes (Luc. 15, 17 — 20.) an und für sich selbst was Gutes und Gott wohlgefälliges, das nicht nur vermittelst der Besserung des Gemüths und Lebens, wovon es die Grundlage ist, seine natürliche Belohnung hat, sondern ohne Zweifel auch noch durch die Hoffnung einiger positiven Belohnungen von dem gütigen Vater gern befördert wird *). Aber war wohl der verlohrne Sohn durch seine Reue und durch sein Zutrauen auf die väterlichen Gesinnungen geradehin zu den bestimmten Aeusserungen des väterlichen Wohlgefallens berechtigt, welche ihm widerfuhren (v. 20. 22. f.)? War er der Huld des Vaters durch eigene Tugend und eigene gute Gesinnungen genau so weit würdig **)? Oder wäre es nicht genugsame Aeusserung des Wohlgefallens über seine Rükkehr und eine sehr väterliche Zucht gewesen, wenn der Vater ihn, welcher sich der Sohnsrechte so unwürdig gemacht hatte (v. 21,), seine vorgehabte Bitte (v. 19.) hätte vorbringen lassen, und sie ihm wirklich, aber auch nichts weiter als sie, bewilligt hätte? Wäre nicht sein äusserer Zustand in Vergleichung gegen den vorigen durch das Schikſal eines Taglöhners bei ei-

---

auf die, in der Einrichtung der Natur liegende, Verheissung des Schöpfers und Herrn der Natur gründen, daß gewisse Handlungen durch gewisse angenehme Folgen für unser gegenwärtiges Leben belohnt werden sollen, wohin auch die Vermeidung der natürlichen unangenehmen Erfolge des gegenseitigen Verhaltens gehört.

*) S. Herrn D. Nösselt S. 175. ff.

**) Neue Apol. des Sokr. B. 1. S. 131.

nem ſo grosmüthigen Manne eben ſo ſehr verbeſſert geweſen (v. 17.), als ſein Gemüth nun (v. 17 — 20. in Vergleichung gegen die vorige Geſinnung (v. 13.) gebeſſert war? Zu der beſtimmten *) Belohnung (§. 13.), daß wir von Gott in der anderen Welt gar keine Strafen (Röm. 5, 1. 9.), ſondern vielmehr einen herrlichen Zuſtand (v. 2.) in Gemeinſchaft mit dem gehorſamen Sohne Gottes (8, 17. Ebr. 3, 14.), der nie keine Sünde gethan hat, zu gewarten haben ſollen, berechtigt uns unſere Bekehrung nicht. Denn dieſe hebt ja unſere vorhergehende **) Verſchuldungen, welche uns einer guten Meinung Gottes von uns (Röm. 3, 23.) oder ſeines Wohlgefallens überall verluſtig gemacht hatten, nicht geradehin auf. Sonſt bedürfte es gar keiner Begnadigung des Schuldigen (4, 5.) oder keiner Erklärung, daß wir nicht wie Schuldige, ſondern als δικαιοι behandelt werden ſollen. Gott dürfte uns unſere Sünden nicht vergeben (v. 7. f.), der verlohrne Sohn hätte nicht nöthig, nach ſeiner Rükkehr noch von Unwürdigkeit zu ſprechen (Luc. 15, 21.), ſondern er hätte ſich die Verzeihung aller vorigen Sünden durch ſeine Rükkehr ſelbſt verſchaft. Sind wir aber durch unſere Bekehrung zu beſtimmten vorzüglichen Aeuſſerungen des göttlichen Wohlgefallens nicht berechtigt: ſo ſind wir ohne eine beſondere Verſicherung

*) S. Herrn D. Möſſelt S. 123. f.

**) Daß die Beſſerung ihrer Natur nach nicht rükwärts, ſondern nur vorwärts wirke, nicht ſchon verſchuldete Strafen aufhebe, ſondern nur neue verhüte, zeigt der ſel. Töllner in der vierten Abh. von den Leiden des Erlöſers S. 243. ff. S. auch Herrn Oberconſ. R. Spaldings Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Chriſtenthum S. 167. Ausg. 2.

oder Verheissung Gottes auch nicht berechtigt, jenes bestimmte Maaß zu hoffen oder zu glauben, sondern es würde vielmehr das Gefühl der Verschuldung und des damit zusammenhangenden Elends, und also auch den Ernst und die Aufrichtigkeit der Verdammung seines bisherigen unsittlichen Lebens*) bei dem verlornen Sohne verdächtig gemacht haben, wenn er, statt seiner pflichtmäßigen, demüthigen Aeusserung (v. 19. 21.), geradehin diejenige Behandlung hätte fordern wollen, die er nach vorläufiger Erklärung des Vaters (v. 22. f.) hoffen und annehmen konnte. Wenn also der reumüthige Sünder jene unerwartete Grösse des göttlichen Wohlgefallens an ihm, wozu ihn die erfolgte Sinnesänderung und das gegenwärtige Maaß seiner inneren Rechtschaffenheit bei weitem nicht berechtigt, dennoch glauben soll **): so muß ihm Gott diese bestimmte Art der Begnadigung schon verheissen und zugesichert haben. Dieses bestimmte Maaß der Gnade ist also nicht Wirkung, sondern Ursa-

*) S. Herrn Prof. Eberhard a. a. O.

**) Wie viel beim Tugendfleisse, wozu die Sinnesänderung oder das, mit herzlicher Reue verbundene, Zutrauen zu Gott den Grund legen soll, darauf ankomme, ob man blos ein, der Richtung unseres Gemüths oder seiner inneren Rechtschaffenheit in allen Momenten auf das genqueste folgendes, Maaß des göttlichen Wohlgefallens, oder aber eine über alle Erwartung gehende Gnade glauben darf; ist schon oben gezeigt worden. Man kan sich auch leicht vorstellen, was den verlohrnen Sohn zur Dankbarkeit und zum Gehorsam mehr angefeuert haben müsse, das grosmüthige, alles Verhältnis der Würdigkeit (Luc. 15, 21. 19) übersteigende, Betragen des Vaters (v. 22. ff.), oder eine, genauer nach der Würdigkeit des Verirrten abgemessene, Aufnahme; ob er nicht in jenem Falle den Vater als Sohn geliebt und geehrt haben muß, wenn er ihm dagegen im Falle gleicher Behandlung mit den Taglöhnern (v. 19.) auch als Taglöhner würde gedient haben.

che des Glaubens, welcher eine solche Wolthat Gotte auf sein Wort zutraut. Man mag den Werth der Sinnesänderung und des Zutrauens zu Gottes Barmherzigkeit so hoch ansezen als man will: so hat doch alles dieses auf die Bestimmung der uns widerfahrenden Aeusserungen des göttlichen Wolgefallens, auf unsere Freiheit von künftigen Strafen und unsere Ansprüche auf ewige Herrlichkeit ganz keinen Einfluß. Denn es würde leere Einbildung und Mangel an gehöriger Erkenntnis unserer Unwürdigkeit — nicht gegründetes Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit — seyn, wenn wir solche Ansprüche machen wollten, ohne Gottes Erklärung vor uns zu haben. So schön an sich aller Glaube an Gottes Versicherungen ist, so sezt doch diese Tugend die Verheissungen, welche sie für wahr hält, bereits voraus, sie erwirbt sie nicht erst durch das Fürwahrhalten. Daß die Seele des Bekehrten Gottes Verheissungen **überhaupt** traut, veredelt sie und giebt ihr einigen Werth. Aber daß sie die **bestimmte** Verheissung einer, ihre Würdigkeit bei weitem übersteigenden, Seligkeit glauben darf, ist nicht ihr Verdienst, sondern blosse Wirkung der versprechenden, freien Gnade Gottes. Bei der nemlichen inneren Rechtschaffenheit und bei der nemlichen Hochachtung gegen Gottes Aussprüche hätte sie diese bestimmte Seligkeit nicht glauben dürfen, wenn es Gott nicht gefallen hätte, sie zu beschliessen und zu verheissen. Freilich ist der Glaube an diese bestimmte Verheissung Gottes bei denen, welchen sie hinlänglich bekannt ist, die unnachläßliche **Bedingung** (Phil. 3, 9. Röm. 1, 17. 3, 22. 26. 30. 5, 1. f. 9, 32. 10, 4. 10.) ihrer wirklichen Erfüllung, weil nicht nur diese Verheissung ihre, oben erläuterte, vorzügliche Kraft zu

beruhigen und im Guten zu ermuntern alsdenn erst äussern kan, wenn sie geglaubt wird; sondern weil man diese bestimmte Verheissung nicht hinlänglich kennen und dabei doch verwerfen kan, ohne zugleich eine jämmerliche Unkenntnis der Gerechtigkeit Gottes und unseres Verderbnisses (Röm. 10, 3.) oder eine schändliche Gleichgültigkeit gegen Gottes Gnade oder ein sträfliches (Ebr. 2, 1—4. 10, 28. ff. 12, 25.) Mistrauen gegen seine Aussprüche, und folglich ein überall noch ungeändertes Herz zu verrathen, welches der wirklichen Begnadigung auch alsdenn unfähig machen würde, wenn sie sich auf die, vom gütigen Schöpfer veranstalteten, natürlichen Folgen der Besserung und etwa auf irgend einen Grad positiver Belohnungen einschränkte. Aber nicht einmal in diesem Falle wäre das Gute, was man zu hoffen hätte, im eigentlichen Verstande **Wirkung** des Zutrauens zu irgend einem Maaße der göttlichen Barmherzigkeit, sondern, um diese Barmherzigkeit glauben und durch diesen Glauben Muth zum Geschäfte der Sinnesänderung bekommen zu können, muß es schon vorhin wahr seyn, was wir glauben wollen, oder Gott muß bereits eine, auf Belohnung des Guten abzwekende, Einrichtung in der Natur gemacht haben, und er muß schon beschlossen haben, die Tugend noch weiter durch irgend ein Maaß positiver Belohnungen zu ermuntern. Sonst ist unser Glaube Wahn, und nicht Glaube *). Doch will ich nicht läugnen, daß man, **Gottes vergeltende Liebe schon vorausgesezt**, nun blos auf das Verhältnis gewisser Gemüthsbeschaffenheiten und Handlungen gegen einander Rükſicht nehmen, und in Vergleis-

*) S. Herrn D. Nösselt S. 172. ff.

chung eines Geistes mit dem anderen sagen könne, dieser erwerbe sich Belohnungen (Röm. 4, 4.), welcher sich jener verlustig macht, oder dem einen gebühre an den, vom gütigen Schöpfer einmal festgesezten, Belohnungen ein grösserer Antheil als dem anderen. In diesem uneigentlichen Sinne konnte man nun auch von bekehrten Sündern sagen, sie haben eine ihrem inneren Zustande verhältnißmäßige Aeußerung des Wolgefallens Gottes verdient, oder sich derselben würdig gemacht. Wenn hingegen von einer, die innere Würdigkeit des Sünders weit übersteigenden, Seligkeit die Frage wird: so muß erst gewis seyn, daß wir diese eben so wol erwarten dürfen, als die natürlichen Folgen des Guten, welche uns Gott durch die Einrichtung der Natur versprochen hat, oder als einige unbestimmte positive Vergeltung, welche Gottes Liebe zum Guten vielleicht noch freiwillig hinzuthun wird. Erst alsdenn, wenn an Gottes Willen, uns eine, alle menschliche Würdigkeit übersteigende, Gattung von Seligkeit zu ertheilen, nimmer zu zweifeln ist, wenn also eine so überflüßig wohlthätige Liebe zu Grund gelegt werden darf, können wir wiederum, bei Vergleichung der, zu einer solchen Seligkeit schon berechtigten, Menschen untereinander, in einem uneigentlichen Sinne sagen, daß sie sich dieser Seligkeit durch Erfüllung oder Nicht-Erfüllung der festgesezten Bedingung der Sinnesänderung würdig oder unwürdig machen (Matth. 22, 8.), und daß sie sich einen grösseren oder minder grossen Antheil daran durch mehrere oder mindere Treue zuwegebringen. Wenn der verlorne Sohn nicht hätte glauben wollen, daß es mit dem Befehl des Vaters an seine Knechte (Luc. 15, 22. f.) Ernst sey, sondern wiederum davon gelaufen wäre, weil der Vater

sein nur spotte; so hätte er sich freilich des ihm zugedachten Wohls unwürdig gemacht. Und wenn man das Würdigkeit nennen will, daß ers nicht gethan, sondern die Liebe des Vaters dankbar angenommen hat; so hat er sich ihr würdig gemacht. Eben so wenig läßt sich zweifeln, daß er die ihm zugewandte grosse Liebe des Vaters nachher in desto reicherem Maaße erfahren hat, je dankbarer und gehorsamer er sich bezeigte. Allein weder seine reumüthige Umkehr noch sein Glaube, daß der Vater wirklich im Sinn mit ihm habe, was er gegen die Knechte äusserte, noch seine dankbare Annahme des ihm zugedachten Guten war die Ursache der, alle seine Würdigkeit und eigene Erwartung übersteigenden, Behandlung, wenn es gleich Bedingung war, ohne deren Erfüllung er die überfliessende Liebe nicht hätte wirklich geniessen können. Insofern dies Glauben und Annehmen der väterlichen Liebe von Seiten des Sohns erfordert wurde; könnte man sagen, er sey durch sein Glauben und Annehmen der väterlichen Liebe in so hohem Maaße begnadigt worden. Aber er hätte nicht glauben können, daß er so begnadigt werden solle, wenn es der Vater nicht vorher beschlossen und erklärt (v. 22. f.) hätte, und nicht dieser Glaube, sondern die Erklärung des Vaters war die Ursache, warum alles herbeigeschafft wurde, um ihn zu erquiken und zu ehren. Der Glaube war nur darum das Mittel der Begnadigung, weil der Vater nichts verlangte als Annahme seiner Liebe, und, diesen Entschluß vorausgesezt, das blosse Glauben und Annehmen der väterlichen Liebe für den mangelnden (v. 13. 30.) Gehorsam galt, der etwa eher auf eine solche Behandlung hätte Anspruch machen können (v. 29.). Die Gnade, welche dem bekehrten Sünder widerfährt, geht

weit über das Verhältnis seiner inneren Güte, welche durch seine Reue und durch sein Zutrauen zu Gott vorhanden ist, und es bleibt freie, von aller Mitwirkung des Menschen unabhängige (Röm. 11, 6. 4, 4.), Gnade, daß ihn Gott eines solchen Wolgefallens würdigt. Freilich wird von seiner Seite erfordert, daß er die Verheissung eines solchen überfliessenden (5, 17. 20. f.) Maaßes der Gnade glaube und annehme; insofern wird er also durch den Glauben oder um des Glaubens willen (3, 30.) begnadigt. Aber es wäre nicht Beweis von Sinnesänderung, sondern Vermessenheit, wenn er ein solches Maaß von Gnade hätte glauben oder erwarten wollen, ohne durch Gottes vorhergehende Erklärung dazu berechtigt zu seyn. Sein Glaube ist nur darum das Mittel der Begnadigung, weil (4, 16. Eph. 2, 8.) es eine freie Begnadigung ist, die keine verhältnismäßige Würdigkeit (Röm. 3, 24. 4, 4.), keine Mitwirkung zu diesem Zwek von Seiten des Menschen durch gute (Tit. 3, 5.) Handlungen (Eph. 2, 9. Röm. 4, 5. f. *), sondern bloße, dem eigenen Bewirken (4, 4.

*) In den angeführten Stellen ist nicht von ἔργοις NOMOT die Rede, oder (Joh. 4, 34. vergl. 17, 4.) von Handlungen, welche das Gesez zu verrichten aufgiebt, oder fordert. Indeß versteht der Apostel auch unter diesem Ausdrucke Röm. 3, 20. 28. offenbar alle Handlungen, welche dem göttlichen Gesezе überhaupt, auch dem Sitten-Gesezе (2, 14. ff.), gemäß, oder das Gegentheil von Sünde (1, 18. 3, 9. ff. 23.) sind. Und wenn er auch zuweilen auf die, dem jüdischen Volk eigenen, Gesezе Rükſicht zu nehmen scheint (Gal. 2, 16. vergl. §. 6.); so spricht er ihrer Beobachtung den Einfluß auf die Bewirkung unserer Begnadigung aus einem Grunde (3, 11. 12. Röm. 10, 5. vergl. Diſſ. de ſenſu vocis δικαιος p. 13. ſs.) ab, der alles eigene

10, 5.) entgegenstehende, Annahme dessen, was Gott gethan und verheissen hat (v. 6 — 10.), erfordert (4, 5.), oder weil Gott das Glauben seiner freien Gnade dem Schuldigen, den er begnadigt, für die Rechtschaffenheit anrechnet *) (4, 5. 22. ff.), die er müßte aufweisen können, wenn er auf eine solche Güte gesezmäßigen (10, 5. Gal. 3, 12.) Anspruch (Röm. 4, 4.) machen wollte, die er aber weder in Rükſicht auf sein voriges Leben, wodurch er vielmehr schuldig (v. 5.) und einer Verzeihung (v. 7. f.) bedürftig geworden ist (3, 23.), noch auch in Rükſicht auf seinen gegenwärtigen, mit der ihm zuerkannten Seligkeit in gar keinem Verhältnis stehenden, schwachen Anfang im Guten wirklich aufweisen kan, unerachtet er dennoch erhält, was eigentlich nur die δικαιοσυνη zu hoffen hatte (Gal. 5, 5.). Ist es nun dem Inhalt der evangelischen Lehre geradehin zuwider, wenn man die hohe Begnadigung, welche dem bekehrten Sünder widerfährt, als Wirkung der Sinnesänderung ansehen will; ist der Glaube,

---

Geschäft der Menschen ausschließt, wodurch sie einen Anspruch auf Seligkeit (ζωη) machen wollen, alles, was nicht vielmehr Glaube an eine Nachricht von dem, was Gott zu ihrer Seligkeit gethan hat, oder Zutrauen auf die Sendung, den Tod und die Auferwekung Christi von den Todten ist (v. 6 — 9. 4, 24. f.) Der Schluß ist wenigstens ganz richtig: Wenn eigene Beobachtung des Gesezes überhaupt der Grund nicht ist, warum wir auf Seligkeit Anspruch haben; so ist es auch Beobachtung des Ceremonial-Gesezes nicht. S. Herrn Geh. Kirchenr. Griesbachs Anl. zum Studium der populären Dogmatik §. 164 S. 189. Ausg. 2. Herrn Superint. Cleß wahre Lehre Pauli vom Gesez §. 4. f. und Herrn Superint. Lang im Wörterb. Th. 2. S. 212. f. Th. 4. S. 277 f.

*) S. die angef. Diss. S. 32. ff.

welcher zur christlichen Sinnesänderung gehört, das Mittel der Begnadigung nicht als Tugend *), nicht durch den inneren Werth, den er als pflichtmäßige Gesinnung gegen den barmherzigen und wahrhaftigen Gott, oder als Beobachtung einer Pflicht gegen Gott (Röm. 4, 20. f.) ohne allen Zweifel hat, sondern eben insofern er (Gal. 3, 11. f.) die Seligkeit (ζωην) nicht durch Erfüllung des göttlichen Gesezes (als ποιησας τα προσταγματα), nicht durch ein eigenes εργαζεσθαι (Eph. 2, 8. f. Röm. 4, 5.), nicht als μισθον (v. 4.) zu erlangen sucht, sondern dieselbe (σωτηριαν Eph. 2, 5. 8.) vielmehr als ein freies Geschenk der verheissenden Gnade Gottes annimmt (v. 8. Röm. 4, 16. **), kommt er nicht als εργον το εν δικαιοσυνη von Seiten des Menschen (Tit. 3, 5.) sondern blos deswegen zu einer so grossen Seligkeit, weil Gott, der nun einmal begnadigen will, und eben daher nichts als Glauben oder Annahme seiner Gnade fordert, ihn unverdienter Weise so behandelt, als wenn er den, einer solchen Seligkeit entsprechenden, inneren Werth (δικαιοσυνην) wirklich hätte (Röm. 4, 5.); setzt das Evangelium bei der Ermunterung zum Tugendfleisse die Vergebung der Sünden nicht erst als eine zu erwerbende Wolthat, sondern als eine, schon durch Christum berichtigte, Thatsache (Eph. 2, 5. f. Kol. 2, 13. 2 Kor. 5, 19. §. 2.) voraus: so würde es dieser Gedankenfolge ganz gemäß seyn,

*) Vergl Allg. deutsche Bibl. B. 42. S. 337. f. und für die obige Behauptung Herrn Oberconsist. R. Spaldings Gedanken über den Werth der Gefüle im Christenthum S. 168. Aufl. 2.

**) S. Herrn Superint. Cleß über den neutestamentischen Begrif des Glaubens S. 378.

die Versicherung, daß Jesus zu unserer Besserung gestorben sey oder sein Blut vergossen habe, von einer mittelbaren Absicht des Todes Jesu oder dahin zu erklären, daß uns Jesu Tod durch Erwerbung der Begnadigung zum Glauben derselben berechtigt habe, und durch diesen Glauben zum Tugendfleiß ermuntere. Hingegen ist es, das neutestamentische System vorausgesezt, nichts weniger als natürlich, Jesu Sterben zur Vergebung der Sünden (§. 1.) von einer blos vermittelst unserer Bekehrung und Heiligung bewirkten Vergebung zu erklären, da doch der inneren Güte oder dem eigenen moralischen Werthe des umkehrenden Sünders alle Kraft zur Bewirkung der Vergebung geradehin abgesprochen und sein nachgehender Tugendfleiß vielmehr auf die schon erlangte Vergebung gegründet wird.

§. 4.

Wenn es auch eine Stelle des N. T. gäbe, die es vermöge des Zusammenhangs unbestimmt liesse, ob die Heiligung mittelbarer oder unmittelbarer Zwek des Todes Jesu sey, so müßten wir sie eben darum, weil eine solche Stelle nichts entscheidet, und hingegen der ganze Ton des neutestamentlichen Lehrbegriffs für die erste Erklärung ist (§. 3.), in jenem Sinne nehmen. Allein ich muß bekennen, daß mir nicht einmal eine solche Stelle bekannt ist. Wenn auch wirklich die Versöhnung der Menschen durch Christum so *)

*) Vergl. Neue Apol. des Sokr. B. 2. S. 176. ff. Herrn D. Steinbarts System der reinen Philosophie oder Glükseligkeitslehre des Christenthums Ausg. 1. S. 130. Cat. Rac. §. 407.

zu verstehen wäre, daß Gott uns durch Christum Liebe und Vertrauen zu sich eingeflösset und uns gegen sich geneigter gemacht habe: so wäre dies offenbar nur mittelbarer Zwek des Todes Jesu. Denn die Art und Weise, wie uns Gott durch Christum mit ihm selber versöhnt hätte, wäre doch 2 Kor. 5, 19. so bestimmt als möglich *) durch den Zusaz erklärt: „er rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu.“ Gott hätte uns also erst vermittelst der Nichtzurechnung unserer Sünden ein ergebenes Herz gegen sich verschaft, und wenn diese Versöhnung mit Gott durch den Tod Jesu (v. 15.), oder dadurch, daß er als ein Sünder behandelt (v. 21.), als ein Missethäter hingerichtet wurde, soll bewirkt worden seyn (Röm. 5, 10.): so müßte der Tod Jesu diesen seinen Zwek **) vermittelst der Vergebung der Sünden, die also näherer Zwek gewesen seyn müßte, erreicht haben. Allein die angenommene Bedeutung des καταλλαγηναι τω θεω hat die ausgemachte Richtigkeit bei weitem nicht, welche ihr so häufig zugeschrieben wird. Καταλλαγη bezeichnet überhaupt die Veränderung der unangenehmen Lage gegen einen anderen, und kan daher auch beide Theile, oder überhaupt alle diejenige angehen, welche jezt näher verbunden oder in ein besseres Vernehmen gegen einander gesezt werden (Kol. 1, 20.). Wenn aber von einer bestimmten Parthei gesagt wird, daß sie der andern wieder gut worden sey; so läßt sich die Parthei, deren Zuneigung wieder gewonnen ist, nicht aus dem Nominativ oder Accusativ, worauf sich das Zeitwort καταλλασσεσθαι oder καταλλασσειν

*) S. Allg. deutsche Bibl. B. 75. S. 53. f.
**) a. a. O. S. 54.

bezieht, sondern blos aus dem Zusammenhange oder aus der vorher bekannten Lage beider Partheien bestimmen. Denn die neue Gunst des einen gegen den anderen hat zugleich auch auf die Lage dieses anderen Einfluß, oder es gilt von beiden Theilen, daß jeder in Beziehung auf den anderen in eine, von der vorigen verschiedene, Lage kommt (καταλλασσεται), die Hauptsache bei der Versöhnung mag nun auf diese oder jene Parthei vornemlich angekommen seyn. Demnach kan freilich der Saz, „Gott werde uns gnädig", so ausgedrükt werden: ὁ θεος καταλλασσεται (2 Macc. 1, 5. 7, 33. 8, 29.) oder διαλλασσεται ημιν (3 Esr. 4, 31.). Aber man kan in dem nemlichen Sinne sagen: καταλλασσομεθα, τω θεω, wir kommen durch Wiederherstellung der Gnade Gottes in ein anderes Verhältnis gegen ihn. So heißt: εν τινι διαλλαγησεται ουτος τω κυριω αυτου (1 Sam. 29, 4.) gewis nicht: „wodurch wird David gegen Saul besänftigt oder gut gesinnt werden?" sondern: „wodurch könnte David sich die Gnade seines Herrn eher verschaffen, wodurch sich leichter bei Saul wieder in Gunst sezen, wodurch ihn sicherer versöhnen, als durch Köpfe der Philister?" Auch Matth. 5, 24. ist: διαλλαγηθι τω αδελφω, nicht zu übersezen: „werde deinem Bruder wieder gut" — denn dies konnte auch im Tempel geschehen — sondern: „mache, daß (vergl. 2 Kor. 5, 20. §. 2.) dein Bruder, der etwas wider dich hat (Matth. 5, 23.), nichts mehr wider dich habe, oder dir wiederum gut werde; seze dich bei ihm wieder in Gunst, welches freilich im Tempel nicht geschehen konnte, sondern einen Gang zum Beleidigten nothwendig machte. Demnach kan das καταλλαγημεν τω θεω Röm. 5, 10. eben so wol gege-

ben werden: „wir sind bei Gott in Gnaden gesezt, Gott ist uns gnädig worden durch den Tod seines Sohns“, als: „wir sind Gott gut worden“ (vergl. 3 Esr. 4, 31.), und 2 Kor. 5, 18. f. kann man nicht nur übersezen: „Gott hat uns (die Welt) durch Christum gut gesinnt gegen sich gemacht,“ sondern man darf eben sowol übersezen: „Gott hat uns durch (δια v. 18. vergl. Röm. 5, 10.) Jesum Christum bei sich in Gnaden gesezt; Gott hat der Welt durch (εν 2 Kor. 5, 19. vergl. 1 Sam. 29, 4.) Christum seine Gnade wieder hergestellt.“ Der Zusammenhang muß also entscheiden, welche Erklärung richtiger ist. In der einen Stelle Röm. 5, 10. entspricht das καταλλαγεντες (δια του θανατου του υιου) offenbar dem δικαιωθεντες εν τω αιματι αυτου v. 9. Nun aber heißt δικαιωθηναι nicht: gut gegen Gott gesinnt werden, sondern (4, 5. vergl. 6—8. Apg. 13, 39. vergl. 38.) Vergebung der Sünden erlangen, bei Gott in Gnaden gesezt werden, daß man vor Strafe (οργη Röm. 5, 9. vergl. 1, 18.) sicher ist und dagegen auf Wohlthaten rechnen darf (5, 1. f.). Kurz; die, durch Christum bewirkte, καταλλαγη ist etwas, das man von Gott empfängt (v. 11.), nichts, das man Gotte erweiset; sie ist Gottes Gnade gegen uns, nicht unsere Zuneigung gegen Gott. In der zweiten Stelle wird die Art und Weise der καταλλαγη durch den Zusaz (2 Kor. 5, 19.): indem *) er der

*) Das folgende και θεμενος muß nicht mit μη λογιζομενος, sondern mit καταλλασσων verbunden werden, wie auch δοντος v. 18. mit καταλλαξαντος verknüpft ist. Θεμενος hängt also auch von dem

Welt ihre Sünden nicht zurechnete", so bestimmt erklärt, daß man wol schwerlich an Aussöhnung unseres mistrauischen Herzens mit Gott oder an die Wiederherstellung unserer Zuneigung zu Gott denken würde, wenn man nicht glaubte *), καταλλασσειν τον κοσμον τω θεω könne (vermöge des griechischen Sprachgebrauchs **) von Aussöhnung Gottes mit der Welt oder von Wiederherstellung der Gnade Gottes gegen die sündige Welt, wovon eben der angeführte Zusaz ausdrüklich handelt, unmöglich erklärt werden. Und kan man denn von der Welt (v. 19.) oder (v. 15.) von allen Menschen sagen, daß sie Gott durch Christum gut gesinnt gegen sich gemacht habe? Allgemeine Begnadigung kan Jesus bewirkt haben, aber allgemeine Zuneigung der Menschen gegen sich hat Gott durch Christum nicht bewirkt (§. 2.). Wollen wir noch Eph. 2, 16. dazu nehmen, so hat Christus Juden und Heiden durch eben denselben †), ans Kreuz geheften ††), Leib in Beziehung auf Gott versöhnt (απο-

---

Worte ἀν ab. Vergl. Herrn Superint. Lang im Wörterb. Th. 4. S. 217.

*) S. Allg. deutsche Bibl. B. 75. S. 53. 55. 57. 62. 64.

**) Grotius (de satisfact. c. 7.) beweiset das Gegentheil aus dem Sophokles.

†) Die Aufopferung seines Leibes (Ebr. 10, 10.) geht die Heiden sowol als die Juden an (1 Tim. 2, 5. f.) Es ist hierin (Röm. 3, 25. 29. 30) so wenig, als in dem Bedürfnis der Begnadigung (v. 9. 22. f. Eph. 2, 1 — 3.), ein Unterschied. S. Herrn Superint. Langs Wörterb. Th. 4. S. 215.

††) So heißt το σωμα τι δια του θανατου Kol. 1, 22. durch seinen getödteten Leib.

κατηλλαξε τω θεω), nicht weil er beiden Theilen gute Gesinnungen gegen Gott beigebracht, sondern weil er beiden den Zutritt zum Vater (v. 18.), also (Röm. 5, 1. f.) Begnadigung verschaft hat. In diesen Stellen ist die Begnadigung, nicht die Heiligung, als Zwek des Todes Jesu angegeben. An anderen Orten wird zwar die lezrere Absicht wirklich behauptet, aber sie wird aus der Begnadigung hergeleitet, und folglich zum mittelbaren Zwecke gemacht. Wenn wir auch Tit. 2, 14. die gewöhnliche Erklärung beibehalten; so ist darum doch von keiner mittelbaren Begnadigung und Beseligung *) die Rede. Jesus Christus hat sich freilich auch in dieser Absicht in den Tod gegeben, daß er uns von der Herrschaft der Sünde befreite, und uns von Untugenden reinigte. Aber diese Absicht wird erreicht vermittelst (v. 12.) der beseligenden Gnade Gottes (v. 11.), welche Jesus dadurch (Röm. 5, 9. 10.), daß er sich selbst in den Tod dahin gab (Tit. 2, 14.), allen Menschen (v. 11. vergl. Röm. 5, 15. 18. 2 Kor. 5, 19.) erworben hat. Diese Gnade Gottes (Tit. 2, 11.) weiset uns an (§. 3.), jezt so zu leben (v. 12.), daß wir dereinst die grosse Hoffnung, welche uns unsere Beseligung um Jesu willen (Eph. 2, 4—6.) auf die Zukunft (v. 7.) macht, an uns wirklich erfüllt sehen können. Wenn wir um des Todes Jesu willen (Ebr. 9, 15. 28. 1 Thess. 1, 10.) auf seine herrliche Zukunft als auf etwas für uns erfreuliches warten (Tit. 2, 13.); wenn wir diese Hoffnung haben, das verpflichtet und ermuntert uns (1 Joh. 3, 2. f.), jezt schon (εν τω νυν αιωνι) unserer erhabenen Bestimmung gemäß zu leben, und uns der

*) Apol. des Sokr. B. 2. S. 275. f.

δικαιοσυνη zu befleißigen (Tit. 2, 12.), welche in jener Welt (2 Petr. 3, 13.) erfordert wird. Auf die zuverläßige Lehre (Tit. 3, 8. vergl. 1 Tim. 1, 15.), daß Gottes Barmherzigkeit ohne all unſer Verdienſt beſelige (Tit. 3, 4. f.), daß wir Gerechtſprechung und Hoffnung der ewigen Seligkeit als eine Gnade unſeres Heilandes Jeſu Chriſti anzuſehen haben (v. 6. f.), auf dieſe Wahrheiten muß man recht ernſtlich dringen, ſo wird (v. 8.) bei denen, die Gotte, das iſt (1 Joh. 5, 10.), ſeiner Offenbahrung im Evangelium, oder in der Lehre von ſeiner beſeligenden Gnade (Tit. 2, 10. f. vergl. 2 Kor. 5, 18. ff.), glauben, gewis Tugendfleiß entſtehen. Nun iſt aber erſt noch die Frage, ob nicht die Abſicht des Todes Jeſu, welche Röm. 5, 9. f. (§. 4.) und überhaupt im N. T. ſo oft angegeben wird (§. 1.), auch Tit. 2, 14. ausdrücklich, nicht blos vermöge des Zuſammenhangs (v. 11. 13.), feſtgeſezt iſt. Das λυτρωσαθαι απο πασης ανομιας kan Erlöſung von allen Strafen der Sünde bedeuten (Ebr. 9, 15. l), und derſelbe Ausdruk kommt wirklich Pſ. 130, 8. von der Vergebung der Sünden vor. Durch die verſchaffte Vergebung der Sünden (Kol. 1, 14.) wurden wir unreine und des Zutritts zu Gott unfähige Sünder der Vorrechte eines eigenthümlichen Volks Gottes und Chriſti erſt fähig (v. 12. f. vergl. Ebr. 9, 14. e). Chriſtus hat uns alſo durch die Erwerbung der Vergebung der Sünden (λυτρωσιν απο πασης ανομιας) ſo gereiniget oder (Ebr. 1, 3. h) verſöhnt, daß wir *) nun ſein Volk (3, 6. ſeyn können. Und aus dieſer

*) Eph. 5, 25 — 27. Kol. 1, 21. f. wird unſere Verſöhnung als die nächſte Abſicht des Todes Jeſu angegeben, aber der Zwek, warum wir verſöhnt und in der Taufe (vergl. Ebr. 10, 22. h) unſeres An-

Ehre und Seligkeit folgt denn weiter die Verpflichtung, uns auch als Volk Chriſti zu betragen. Die Pflicht, Gott zu dienen (ζηλωτην ειναι καλων εργων), fließt aus der, von der Reinigung des Gewiſſens oder von der Verſöhnung abhängigen, Seligkeit, daß man zu Gott nahen und ihn als ſeinen Gott, ſich aber als Gottes Volk anſehen darf (9, 14. g), wie der, Uebertrettern bekannt gemachte, Pardon (§. 3.) ihnen zunächſt die Glükſeligkeit verſchafft, wieder zum Volk des Regenten zu gehören, aber vermittelſt dieſer Wohlthat ihnen auch die Pflicht auferlegt, ſich als gehorſame Unterthanen dieſes Herrn zu betragen. Freilich war es Abſicht des Todes Jeſu, daß wir nimmer nach unſerer Willkühr, ſondern nach dem Willen Jeſu leben (2 Kor. 5, 15.), oder ihm gehorſam ſeyn ſollen (Ebr. 5, 9.). Aber dieſe Abſicht wird dadurch befördert, daß Chriſtus für uns geſtorben iſt, und uns durch ſeine Aufopferung, oder durch die erduldete Behandlung eines Miſſethäters (2 Cor. 5, 21.) bei Gott in Gnaden geſezt oder uns Vergebung der Sünden verſchaft hat (v. 19.) Dieſe groſſe Wohlthat, welche wir dem Tode Jeſu verdanken, wird um ſo gewiſſer als das eigentliche Mittel zur Beförderung des Lebens nach dem Willen Jeſu angeſehen, weil v. 15. das ſchon vorhin erwähnte Sterben für uns

---

theils an der Vergebung der Sünden verſichert wurden, geht nach eben dieſen Stellen dahin, daß die ſündhaften Menſchen, welche auf einen ſolchen Vorzug keine Anſprüche machen konnten, dereinſt als ein auserwähltes, ſeliges und herrliches Volk Chriſti (ſ. Diſſ. I. in ep. ad Col. not. 42.) ſollen dargeſtellt werden können. Wenn es mit uns ſollte dahin kommen, ſo muſte vor allen Dingen unſere Strafe aufgehoben werden, die uns aus dem Reiche des Lichts und der Seligkeit (Kol. 1, 12.) überall würde ausgeſchloſſen haben. S. die angef. Diſſ. Anm. 21. 34. und Ebr. 9, 15. n).

(υπερ παντων απεθανεν) noch einmal wiederholt wird, um durch die Beſchreibung Chriſti: τω υπερ αυτων αποθανοντι, den Grund zu beſtimmen, warum wir τω χριστω, wie ja auch hätte geſagt werden können, zu leben verpflichtet ſind *). Der koſtbare (vergl. 1 Petr. 1, 18. f.) Tod (Off. 5, 9.) Jeſu würde uns keine neue Verbindlichkeit zur Verehrung Gottes (1 Kor. 6, 20.) und zum Dienſte Chriſti (7, 22. f.) auflegen, wenn uns Gott durch die Veranſtaltung (Ebr. 2, 9. Röm. 5, 8. 8, 32. Joh. 3, 16. f. 1 Joh. 4, 9. f.) und Jeſus durch die Uebernahme dieſes Todes keine neue Wohlthat erzeigt hätte. Erſt vermittelſt der Begnadigung (Röm. 5, 9—11.) und (Ebr. 9, 14. f.) Ertheilung der hohen Vorrechte (Off. 5, 10.) des Volks Gottes (22, 3—5. vergl. 21, 3. 1 Petr. 2, 9. 5. **), erſt durch die Barmherzigkeit (v. 10.), die uns aus un-

*) Auch das beigeſezte εγερθεντι enthält einen Grund, warum wir nach dem Willen Chriſti leben ſollen. Wenn er nicht auferſtanden wäre; ſo könnte er zwar unſer Lehrer, aber nicht unſer Herr (Röm. 14, 9. Ap. 3, 22—26.) ſeyn. Wir könnten uns nicht als ſein Volk betrachten, das er regiert, und unſre Beobachtung ſeiner ehemaligen Lehren könnte wenigſtens nicht als Bemühung, ihm zu gefallen (2 Kor. 5, 9.) und uns für die von ihm erworbene Begnadigung dankbar gegen ihn zu bezeigen, angeſehen werden. Jeſus muß leben und auf unſere Handlungen aufmerkſam ſeyn, wenn ſie ihm ſollen gefallen können. S. Col. 1, 18. Anm. 33.

**) Das Volk Gottes (v. 9.) heißt hier (v. 5.) ΟΙΚΟΣ πνευματικος, in ſo fern es mit einem Hauſe oder Tempel Gottes verglichen wird, an welchem Chriſtus der Eckſtein iſt (v. 4—7. Eph. 2, 20. ff.). Aber die Zweideutigkeit des Worts οικος gab dem Apoſtel Anlaß (vergl. Diſſ. de ſenſu vocis δικαιος p. 40. f.), das

ſerem traurigen, finſteren Zuſtande zu einem bewundernswürdigen Licht und zu dem unglaublich ſeligen Zuſtande des Volks Gottes ruft (v. 9.), ſind wir aufs neue verpflichtet, dieſe (αρετας, oder dieſe) groſſe (Ebr. 7, 6. u) Gnade (vergl. Eſ. 63, 7. 2 Petr. 1, 3. Krebs bei 1 B. 2, 9. und Herrn Prof. Lösner S. 475.), πολυ ελεος (1, 3.), dankbar zu erkennen, ſie auch thätig zu rühmen, und (2, 9.) ihr durch unſer Betragen (v. 1. 11. ff.) Ehre zu machen (Tit. 2, 10.), uns, da Gott unſer gnädiger Gott ſeyn will, nun auch als ſein gehorſames Volk zu betragen. Es iſt für Sünder, wie wir ſind, eine hohe Gnade, unter die ſo ſelige Knechte Gottes aufgenommen zu werden (Off. 14, 3. 4.). Weil wir nun dieſer Gnade nicht fähig geweſen ſeyn würden, wenn uns der Tod Jeſu nicht von den Anſprüchen, welche Finſterniß, Unſeligkeit und Strafe *) auf uns hatten (τη εξουσια του σκοτους Kol. 1, 13.), befreit oder uns Ver-

---

lebendige (1 Petr. 2, 5.) Gebäude zugleich auch als Familie Gottes (οικον in dieſem Sinne Ebr. 3, 2. 1), oder als οικειους του θεου zu beſchreiben, wie auch Paulus die Chriſten in demſelben Zuſammenhange, da ſie nemlich auch als Tempel Gottes vorgeſtellt werden (Eph. 2, 20. ff.), betrachtet hat (v. 19.). Als Söhne oder Familie Gottes genieſſen ſie die Ehre (1 Petr. 2, 7.) eines nahen Zutritts zu Gott (ιερατευμα αγιον v. 5.), aber durch dieſe Würde ſind ſie zugleich zum Dienſte Gottes (αναενεγκαι πνευματικας θυσιας v. 5. vergl. Röm. 12, 1. f. Ebr. 13, 15. f.) verbunden.

*) Vergl. Kol. 1, 13. Anm. 22. Auch 1 Petr. 2, 9. iſt σκοτος der Zuſtand derer, die εκ πλανωνται ſind (v. 10.).

gebung der Sünden (v. 14.) zuwegegebracht *) hätte (Eph. 1, 7.); so ist die Zulassung (Röm. 8, 32.) und Uebernahme (Phil. 2, 4—8.) dieses Todes von Seiten Gottes und Jesu gleichsam der Preis, um den sie uns gekauft haben (Off. 5, 9. vergl. 1 Kor. 7, 23. 6, 20.), oder den sie sichs kosten liessen, um uns unter ihre glükselige Knechte (7, 22.) gesezmässig aufnehmen zu können. Aber dieser Aufwand, den sie gemächt haben, um uns gesezmässig in ihre Familie zu bekommen, giebt ihnen zugleich ein, in diesem Aufwande gegründetes, besonderes Recht, uns als ihre Knechte anzusehen, nicht nur als ihre Knechte zu halten, sondern auch den, ihren Knechten gebührenden, Gehorsam zu fordern. Freilich sind wir also durch einen so theuren Preis, als das kostbare Blut Jesu ist, auch von dem Dienst der Sünde befreit (1 Petr. 1, 18. f.); aber dies geschah vermittelst (vergl. 2, 24. **) unserer Befreiung von Strafen (durch die Bestrafung unserer Sünden an Christo §. 9.), oder vermittelst der gnädigen (1, 3.), grosse

*) Bisher betrachte ich Vergebung der Sünden überhaupt als unmittelbare Wirkung des Todes Jesu, ohne mich noch auf nähere Bestimmung der Art und Weise einzulassen, wie der Tod Jesu Mittel zu diesem Zwek seyn konnte. Hingegen wird unten (§. 9. 15.) gezeigt werden, daß der Tod Jesu auch vermittelst der eigenthümlichen Beschaffenheit seines Verhältnisses gegen die Vergebung der Sünden unsere Heiligung nur um so mehr befördern kan.

**) Christus litte die Strafen unserer Sünden, damit wir, als gestorben um der Sünden willen, der Gottseligkeit leben. Das ἵνα τῇ δικαιοσύνῃ ist weiterer Zwek (ὅτι) der Bestrafung unserer Sünden am Leibe Christi, Folge (ἀπογινόμενοι) unsers in ihm erstandenen Todes um der Sünden willen.

Hoffnung und Seligkeit mit sich bringenden (v. 3–19. 13.), Aufnahme in die Familie Gottes (v. 17.), die wir Christo zu danken haben (v. 21. δι αυτου). Diese verbindet uns auch zu dem in der Familie Gottes erforderlichen (v. 16. 14. Leben, zum Gehorsam (v. 14.) gegen Gott, und zu dem Bestreben, ihm nachzuahmen (v. 15. f.) Auch im zweiten Briefe (1, 3.) schreibt Petrus, die göttliche Kraft Jesu, unseres Herrn, (v. 2. vergl. v. 16.) habe uns durch die Erkenntnis Gottes, der (1 B. 1, 15. 2, 9. 5, 10.) uns nach seiner herrlichen Gnade (δοξα και αρετη, vergl. 1 B. 2, 9. f. 5, 10. 1, 3.) unter sein seliges Volk aufgenommen habe (vergl. v. 15. 2, 9. 2 B. 1, 10. §. 3.), alles geschenkt, was zur Seligkeit und sofort zur Frömmigkeit erforderlich sey. Indem Christus durch die, mit göttlicher (1 Petr. 3, 22.) Kraft veranstaltete (1, 12. vergl. Joh. 16, 7. 15, 26.) und beförderte (Marc. 16, 20.), Predigt des Evangelii Erkenntnis der herrlichen Gnade Gottes, die uns unter das Volk Gottes aufnehmen wolle, oder der grossen Verheissungen, welche uns die herrliche Gnade Gottes geschenkt habe (2 Petr. 1, 4. vergl. 1 B. 5, 10. 2, 9. f. 1, 3. ff.), bei den Christen bewirkt hat; so hat er ihnen alles geschenkt, was zu ihrer Seligkeit und Frömmigkeit nöthig war. Denn durch die Verheissungen (δια τουτων 2 B. 1, 4.), deren Annahme sie selig macht (ζωην δωρειται v. 3.), werden sie Gott immer ähnlicher (θειας κοινωνοι φυσεως v. 4. vergl. Kypke S. 438. n. 2.), oder, wie sich Petrus (1 B. 1, 15. f.) selbst erklärt, immer heiliger nach dem Muster dessen, der sie unter sein Volk aufgenommen (2 B. 1, 3.), oder ihnen die grossen Verheissungen gegeben hat (v. 4.), daß

sie als sein Volk (Ebr. 4, 9.) seiner Ruhe (v. 10. 12, 10. 11), Seligkeit (2 Petr. 2, 9.) und Herrlichkeit (5, 10.) theilhaftig seyn sollten. Indem sie durch die Erkenntnis Gottes und seiner gnädigen Absichten mit ihnen (2 B. 1, 3.), oder durch die Erkenntnis und glaubige (v. 2. 3. 8. vergl. v. 1. 5.) Annahme der Verheissungen (v. 4.), welche uns Gott um Christi Jesu willen (1 B. 5, 10.) geschenkt hat, dasjenige erlangen, was zur Seligkeit gehört, wird ihnen zugleich auch das geschenkt, was zur Gottseligkeit gehört. Denn durch dieselben Verheissungen (2 B. 1, 4.), durch deren Glauben oder Erkenntnis und Annahme sie dem Verderben (απο της φθορας vergl. Matth. 3, 7. 23, 33. und die Ellipsis Ebr. 9, 15. 1). S. 173.), oder (2 Petr. 2, 12. 13. Gal. 6, 8. Kol. 2, aa. Anm. 108.) der Unseligkeit und den Strafen (1 Kor. 11, 32.) der Welt (εν κοσμω statt κοσμυ, s. über den Zwek Joh. S. 397.), welchen sie nemlich wegen (1 Petr. 4, 3 — 5.) ihrer bösen Lüsten unterworfen ist (1 Joh. 2, 16. f.), entgangen sind oder (2 Petr. 1, 9.) Vergebung ihrer Sünden und Seligkeit erlangt haben, wird in ihnen der hohe Sinn erweckt (§. 3.), daß sie nun nicht mehr, wie die unselige Welt, (1 B. 4, 1 — 3.), von welcher sie errettet sind, sondern, wie es des so hoch begnadigten und seligen Volks Gottes würdig ist (2, 9. f.), also nach dem Willen Gottes (4, 2.) oder gottselig leben wollen (vergl. Tit. 2, 12 — 14.). Ein Christ muß die Vergebung der Sünden vergessen haben, die grossen Verheissungen des Evangelii, oder Gott, der sie geschenkt hat (2 B. 1, 3. f.), und (v. 2.) Jesum (v. 8.), um dessen willen sie uns geschenkt sind, nimmer kennen, seine Seligkeit nimmer glauben (v. 5. 1.), wenn er nicht gottselig

ist (v. 8. f. §. 3.). Aus eben diesem Gesichtspunkt betrachte ich auch Gal. 1, 4. Wenn die Errettung von der gegenwärtigen argen Welt auf Besserung des Herzens und Lebens einzuschränken wäre: so würde doch dieser Zwek erst für die entferntere Absicht des Todes Jesu erklärt. Denn zunächst hat sich Jesus auch nach dieser Stelle um unserer Sünden willen, oder (Röm. 4, 25. vergl. 3, 23. ff.) um uns Sündern (v. 23. 4, 5.) Vergebung (v. 5. 3, 24. 26. vergl. 4, 6. ff.) zu verschaffen, in den Tod gegeben, und diese, uns erworbene, Begnadigung hat unsre Errettung von der gegenwärtigen argen Welt zum weiteren Zweke. Allein die Errettung von der gegenwärtigen argen Welt oder (Röm. 12, 2. 2 Kor. 4, 4. 1 Kor. 2, 6. Eph. 2, 2.) die Wegnahme aus der Mitte der unbekehrten Menschen, welche um ihrer Sünden willen den göttlichen Strafen unterworfen sind (v. 2. 3.), scheint zunächst die Versezung in eine bessere Welt (v. 5. f.), oder die Aufnahme unter das Volk Gottes und Christi (Kol. 1, 12. f.) zu bezeichnen, deren Hindernis unsere Strafwürdigkeit war. Da nun diese durch den Tod Christi (Eph. 1, 7.) gehoben ist (Kol. 1, 14.), so haben wir die Zulässigkeit zum Volk Christi (v. 13.), oder die Fähigkeit zum Antheil an seiner Seligkeit erhalten (v. 12.). Durch den Tod Christi (Gal. 3, 13.) ist das rechtliche Urtheil, das uns wegen nicht beobachteter Gebote Gottes von der Seligkeit ausschloß (v. 10. 12.), aufgehoben, daß wir nun (v. 14.) um Christi willen unter das Volk Gottes (unter die rechten Nachkommen Abrahams v. 29. 7.) aufgenommen, und der Seligkeit (εὐλογια) Abrahams (v. 14. 9.) oder des rechten Volks Gottes theilhaftig werden können. Aber eben diese Schöpfung (Eph. 2, 10.

15. *) durch Christum zu einem neuen Menschen (v. 15. **) oder Knecht (Es. 44, 21.) oder Sohn (2 Mos. 4, 22. f.) Gottes, diese neue erhabene Bestimmung (Ebr. 3, 3. p) zu einem, aus der argen (Eph. 2, 2. f.) Juden- und Heiden-Welt auserlesenen, Volke Gottes (v. 19.), hat die Absicht (v. 10. εν εργοις αγαθοις) und legt den Christen die Pflicht auf, daß sie nun auch als Volk Gottes leben, sich in ihrem Verhalten als ein neuer, zum Knecht oder Sohn Gottes umgeschaffener, Mensch (v. 15.), d. i. als eine, der Vorzüge des Volks Gottes gewürdigte, Gemeinde bezeigen, und sich nicht mehr, wie die alte Gesellschaft, wozu sie vor ihrer Umschaffung zu einem Volke Gottes gehörten, oder wie die arge Welt, von der sie errettet sind, betragen sollen (Röm. 12, 2.)

§. 5.

Gesezt aber auch, es wäre nicht bereits durch den ganzen Ton der evangelischen Lehre so klar entschieden, daß Jesu Tod unsere Besserung vermittelst der Begnadigung abzwecke (§. 4.), nicht aber diese erst durch jene bewirke (§. 3.): so würde die, §. 2. angenommene, Erklärung der Stellen von dem Zwecke des Todes Jesu (§. 1.) schon darum vorzuziehen seyn, weil sich wenigstens der Zusammenhang zwischen dem Tode Jesu und der Vergebung unserer Sünden viel leichter und natürlicher zeigen läßt, als zwischen dem Tode Jesu und unserer Besserung.

*) Auch Petrus nennt Gott 1 B. 4, 19. den treuen Schöpfer der Ebräer (v. 16.), insofern Gott sie zu seinem Hauß (v. 17.), zu seiner Familie (1, 3. 14. 17.), zu seinem Volke (v. 14. f. 2, 9. f.) gemacht hatte.

**) Vergl. Gal. 3, 28. §. 9.

Ohne Zweifel iſt der Tod Jeſu ein lehrreiches Beiſpiel des Gehorſams (Ebr. 5, 8. Phil. 2, 8.) und ſeines groſſen Werths (v. 9. Ebr. 2, 9.), des Glaubens und ſeiner erfreulichen Folgen (12, 2.), der Geduld unter unverſchuldeten Leiden (1 Petr. 2, 19. ff. 3, 17. f.) und des nicht trügenden (v. 18. 22.) Vertrauens auf göttliche Rettung (2, 23.), der Verſöhnlichkeit gegen Beleidiger (v. 23. Luc. 23, 34.) und der edelſten *) Liebe überhaupt (Joh. 15, 12. f. 1 Joh. 3, 16. Phil. 2, 4. ff. Matth. 20, 26 — 28. Gal. 2, 20.). Allerdings hat Jeſus durch die Behauptung ſeiner Lehre unter allem Leiden (Joh. 18, 20. f. Matth. 26, 64. Joh. 18, 37. 1 Tim. 6, 13.) die Feſtigkeit ſeiner Ueberzeugung von ihrer Wahrheit bewieſen. Ich will auch nicht

*) In dieſer Rükſicht verliert das Beiſpiel Jeſu vieles von ſeinem Werthe, wenn der Tod Jeſu auf unſere Begnadigung keinen unmittelbaren Einfluß hat, oder wenn unſere Errettung vom Verderben und unſere Seligkeit (Joh. 3, 16. 10, 11. 15. 1 Joh. 4, 9. f.), alſo unſer Vortheil (τα ὑμων Phil. 2, 4.) nicht eben gerade vom Tode Jeſu als von ſeiner Bedingung (conditione ſine qua non) abhieng (Ebr. 9, 15 — 17.), wenn wir unſer Beſtes auch ohne den Tod Jeſu, z. B. durch Aufmerkſamkeit auf den ſchon vorher durch ſo viele Wunder gegebenen (Cat. Rac. §. 376.) Beweis für die Wahrheit ſeiner Lehre, und durch Befolgung des guten Beiſpiels, das wir in ſeiner frühern Lebensgeſchichte antreffen (a. a. O. §. 375.), ebenfalls hinlänglich befördern könnten, und Jeſu Tod uns nichts weiteres nüzte, als daß die Kraft des Beiſpiels Jeſu durch ſeinen Gehorſam bis zum Tode, und die Gewisheit ſeiner Lehre durch ſeine, das Sterben vorausſezende, Auferſtehung um etwas erhöht worden wäre. Wie die Wohlthat vermindert wird, welche wir Jeſu Tode zu danken haben: ſo wird auch der Werth der Liebe, welche dieſen Tod beſchloß (Röm. 8, 32. 5, 8. Ebr. 2, 9.) oder ſich gefallen ließ, und die Kraft des Beiſpiels (1 Joh. 4, 10. f.) vermindert.

fragen, ob man von Jacobus (Apg. 12, 2.) und Stephanus (7, 60.) nicht eben sowohl hätte behaupten können, sie seyen für uns gestorben, oder sie haben ihr Blut zur Vergebung der Sünden vergossen, wenn es blos auf Beförderung der Begnadigung und Seligkeit anderer durch Beweise der inneren Ueberzeugung des Märtyrers von der Gewisheit der Lehre Jesu oder durch ein schönes Beispiel der Gottseligkeit ankäme; und was Paulus dazu gesagt haben würde (1 Kor. 1, 13.), wenn man ihm einen solchen Sprachgebrauch hätte aufbürden wollen. Die kundbare Auferweckung und Belohnung Jesu giebt wirklich seinem Beispiele eine eigenthümliche Kraft, die kein anderes Beispiel hat, weil die Belohnung anderer Bekenner der Wahrheit theils noch zukünftig (Ebr. 11, 39. f.), theils im Unsichtbaren vorgegangen (13, 7. c), und erst aus der göttlichen Lehre, nicht aus solchen Thatsachen, wie Jesu Auferstehung und Herrlichkeit (1 Kor. 15, 5. ff. Apg. 1, 9—11. 2, 33—36. 4, 9. ff. 20. 30. 5, 30—32.), erkennbar ist. Eben die Auferstehung Jesu enthält denn auch einen wichtigen Beweis für die Richtigkeit der Ueberzeugung, in welcher Jesus gestorben ist, und besonders (Cat. Rac. §. 384. f.) für die grossen Hoffnungen, welche uns die Lehre macht, worauf Jesus gestorben ist. Aber muß nicht gerade die Bemerkung, daß die Wirksamkeit des Beispiels Jesu und die Bestätigung seiner Lehre vorzüglich von der Auferstehung und Herrlichkeit Christi abhängt (a. a. O. §. 386.), die ganze Hypothese verdächtig machen, daß unsere Begnadigung dem Tode Jesu (§. 1. 4. Röm. 5, 10. Eph. 2, 16.) nur insofern zugeschrieben werde, als Bekräftigung der Lehre Jesu und sein Beispiel unsere Besserung und hiedurch auch unsrre Begnadigung befördern können? Müßte nicht unter dieser Voraussezung

vielmehr die Auferſtehung als der Tod Jeſu genannt ſeyn, wenn nur eine von beiden Begebenheiten als Urſache unſerer Begnadigung angegeben werden ſollte? Auferſtehung vom Tode ſchließt ohnehin den Tod zugleich ein, da hingegen Tod ohne Auferſtehung gedacht werden kan, und nicht Jeſu Tod, ſondern ſeine Auferſtehung iſt das, was die Wahrheit ſeiner Lehre beſtätigt und ſein unter dem Leiden gegebenes Beiſpiel vor anderen Beiſpielen ausgezeichnet hat. Wenn von Beſtätigung der Lehre Jeſu (Joh. 2, 18 — 22. Matth. 12, 39. f. Apg. 17, 31. 1 Kor. 15, 14. 17.) oder auch insbeſondere von Beſtätigung der evangeliſchen Zuſage, daß wir begnadigt ſeien (v. 17. Röm. 4, 25. 8, 34. 5, 10. und Hoffnung zu Gott haben dürfen (4, 24. 1 Petr. 1, 21. 3. f.), im N. T. die Rede iſt; ſo wird die Auferwekung und Herrlichkeit Jeſu nicht vergeſſen. Es wird klar genug geſagt, daß an der Erreichung der Abſicht des Todes Jeſu oder an unſerer Verſöhnung *) hätte gezweifelt werden müſſen (1 Kor. 15, 17.) wenn Chriſtus nicht wäre auferwekt worden; daß wir durch Jeſu Auferweckung für gerecht und der Seligkeit fähig erklärt **) worden ſeien (Röm. 4, 25.); daß unſere Hoffnung belebt worden ſey durch die Auferweckung Jeſu (1 Petr. 1, 3.) und durch die Herrlichkeit, womit Gott den Tod Jeſu (v. 19.) belohnt (v. 21. Ebr. 2, 9.), und alſo bezeigt habe, wie vollkommen ſeine Abſicht bei der Aufopferung Jeſu (v. 9. 1). (1 Petr. 1, 20.) erreicht ſey; daß Jeſu Leben beim Vater die Verſöhnten (Röm. 5, 10. 1 Joh. 2, 2.)

*) S. Herrn Prof. Flatt's Obſſ. dogm. exeg. p. 5. ſi.

**) Diſſ. de ſenſu vocis δικαιος p. 49.

seiner fortdaurenden Thätigkeit zu ihrem Besten (v. 1. Ebr. 7, 24. f. Röm. 8, 34.) versichere und den seligen Genuß der durch seinen Tod (5, 10.) ein für allemal (Ebr. 7, 27. 10, 10. bewirkten Versöhnung, und zwar einen desto reichlicheren (Röm. 8, 32.) Genuß, um so mehr (v. 34. 5, 10.) ausser Zweifel seze (Ebr. 8, 4. z). Aber auch selbst in diesen Stellen, welche zunächst von der Versicherung, nicht von der Erwerbung unserer Seligkeit handeln, wird des Todes Jesu (Röm. 8, 34.) um unserer Sünden willen (4, 25. 1 Kor. 15, 3.), des kostbaren Blutes, wodurch uns Gott eine neue Wohlthat erzeigt, und uns damit sich aufs neue verbindlich gemacht hat (1 Petr. 1, 18. f. §. 4.), des Todes, wodurch wir versöhnt sind (Röm. 5, 10. 9.), zugleich gedacht. Eben dieß geschieht nun noch vielmehr, wenn von dem Grunde unserer Seligkeit die Frage ist. Auch die Herrlichkeit Jesu konnte hier mit genannt werden. Denn sie gehört wirklich mit dazu (Ebr. 5, 9. b) vergl. §. 14.). Aber sie wird denn als eine ΤΕΛΕΙΩΣΙΣ (v. 9. S. 88. f.), folglich (2, 10. y) als ein Lohn (v. 9.) des im Gehorsam (5, 8.) erduldeten Todes für alle beschrieben. Durch seinen Eingang in den Himmel hat Christus auch uns den Weg dahin gebahnt (10, 20. 6, 20.), aber es steht ausdrüklich dabei, daß sein Eingang diese Wirkung gehabt habe, weil er zuvor einen niedrigen Zustand durchgelaufen war (10, 20. c), kurz, weil sein Eingang in den Himmel ein hoheprieſterlicher Eingang ins Allerheiligste war (v. 19. f. 6, 20.), und er also (8, 3. 9, 7. 12.) nicht ohne Blut oder vorher erstandenen Tod eingegangen ist. Eph. 2, 5. f. wird unser Recht an eine künftige (v. 7.) selige Auferweckung und Versezung in den

Himmel auf Christi Auferweckung (vergl. 1 Kor. 15, 20—23.) und Aufnahme in den Himmel gegründet; aber Paulus erinnert ausdrüklich, es werde dabei vorausgesezt, daß wir um der Sünde willen gestorben (νεκροι τοις παραπτωμασι, Eph. 2, 1. 5. Kol. 2, 13. Anm. 83. vergl. unten §. 9.) seien. Wir hätten mit Christo nicht lebendig gemacht und in den Himmel versezt, durch seine herrliche Auferstehung und Himmelfahrt nicht zur Vergebung der Sünden (v. 13.) und zur Aufnahme in den Himmel berechtiget werden können, wenn wir nicht (3, 1. 3. 2, 11. f. Röm. 6, 5. 8. vergl. Diss. II. in ep. ad Col. p. 3. f.) mit Christo gestorben wären oder wenn er nicht für uns den Tod gelitten hätte. Hingegen in denjenigen Stellen, welche des Todes und der Auferstehung Jesu nicht zugleich und neben einander gedenken, wird Vergebung und Seligkeit nicht als Absicht der Auferstehung, sondern nur als Zwek des Todes Jesu angegeben. Nicht was man vorzüglich erwarten sollte, wenn eigentlich von Bestätigung der Lehre Jesu die Rede wäre, wodurch wir von der Herrschaft (Joh. 8, 32.) und sofort auch von den Strafen der Sünde befreit werden sollen, nicht die Aussage, daß Jesus für uns, um unserer Sünde willen, zur Vergebung der Sünden auferstanden, oder in die Herrlichkeit versezt sey, treffen wir an, sondern es ist durchaus herrschende Sprache des N. T. (§. 7. 1.), daß Christus für uns, um unserer Sünde willen, zur Vergebung derselben gestorben sey, oder gelitten und sein Blut vergossen habe. Auch Jesus selbst verknüpft unsere Begnadigung nicht besonders mit seiner Auferstehung, sondern er verbindet sie entweder mit seinem Leiden und der darauf gefolgten Herrlichkeit zugleich, oder als

lein mit ſeinem Leiden und Tode. Wenn er den Inhalt der Belehrung, welche ſein Geiſt der Welt (Joh. 16, 8.) durch die Apoſtel (v. 7.) ertheilen werde, ins Kurze zuſammenfaßt, ſo iſt auch die Lehre von der Begnadigung (δικαιοσυνη, vergl. Dan. 9, 24. Ebr. 5, 13. p) ein Theil deſſelbigen, und zwar wird ſie Joh. 16, 10. ausdrüklich auf den Hingang Jeſu zum Vater gegründet (vergl. v. 10. οτι), auf eben den Hingang, welcher (v. 5.) den Apoſteln nichts weniger als wolthätig und erfreulich ſchien (v. 6.), weil er ihnen die ſichtbare Gegenwart ihres HErrn entzog (v. 4.). Aber gerade das, daß ſie Jeſum nicht mehr ſehen und unter ſich haben ſollten (v. 10.) oder daß er zum Vater gieng, alſo freilich ſeine bevorſtehende Verſezung in den Himmel (v. 7. 28.), aber auch ſein Tod, wodurch er den Augen der Seinigen entzogen wurde (v. 19. f.), und durch welchen (Luc. 24, 26. Ebr. 2, 9. f.) er kurz darauf (Joh. 16, 16 — 19.) in ein neues Leben, und, nachdem er die Apoſtel von demſelben überzeugt hatte (v. 22.), in ſeinen unſichtbaren (Kol. 3, 3.) himmliſchen Zuſtand übergieng, gerade der Hingang Jeſu zum Vater, welcher ſeinen Tod, ſeine Auferſtehung und Herrlichkeit begreift (Joh. 16, 16,), war die Urſache der, auch für die Apoſtel ſo erfreulichen, Begnadigung der Menſchen. So betrachtet Jeſus auch Luc. 24, 46. f. ſein Leiden und ſeine Auferſtehung als die Grundlage der künftigen Predigt von Sinnesänderung und Vergebung der Sünden. Hiedurch iſt nun freilich noch nicht beſtimmt, und es würde mich nicht einmal irren *), wenn es in den Lebensbeſchreibungen

*) Vergl. Herrn Probſt Tellers Exc. II. ad Burnetum p. 272 — 275.

Jesu überall nicht bestimmt wäre, ob der Hingang Jesu zum Vater die Begnadigung unmittelbar habe bewirken sollen, oder ob Jesu Leiden und Auferstehung mit der Vergebung der Sünden blos in dem mittelbaren Verhältnis stehe, daß dadurch Jesu Lehre bestätigt, und vermittelst der Lehre Jesu Sinnesänderung und durch die Sinnesänderung Vergebung der Sünden bewirkt werden kan. Gesezt, die Evangelien hätten hierüber gar nichts entschieden, so würde ich ohne allen Anstand unter beiden möglichen *) Erklärungen die erste für Jesu wirkliche Meinung halten, so bald erwiesen wäre, daß sich die Apostel für diesen und nicht für den entgegenstehenden Sinn erklärt haben. Denn ich wüßte aus den Evangelien von Jesu Gesinnungen wenigstens so viel **), daß nicht meine, sondern die apostolische (v. 48. ***) Predigt von Sinnesänderung und Vergebung der Sünden von Jesu selbst zum voraus für diejenige erklärt worden ist, welche der göttlichen Absicht eben so wol (v. 47.) entspreche, als sein damit zusammenhängender Tod und seine Auferstehung (v. 46.). Ich wüßte, daß er ihnen zu dieser ihrer Predigt (v. 47. f.) auf die Zeit nach seiner Himmelfahrt (v. 49. Joh. 16, 7.) den Geist versprochen hat, der sie über Dinge, worüber sie Jesus selbst nicht hatte hinlänglich belehren können (v. 12.), und namentlich über Jesum (15, 26.), und seinen Hingang zum

*) Ich seze also voraus, daß darin, was Jesus Luc. 24, 45. f. sagt, die erstere Theorie nicht nothwendig liege. Vergl. Allg. Literat. Zeit. 1787. St. 291. a S. 604.

**) In Absicht auf Paulus s. Apg. 26, 18. vergl. v. 15—17. 19.

***) S. Herrn Gen. Sup. Ewalds Parallele zwischen Christenthum und Kosmopolitismus S. 35.

Vater und deſſen Verhältnis zur Begnadigung (16, 10.), nicht nach einem anderen und fremden Syſtem, ſondern (v. 13.) als innigſt verbunden mit (vergl. 5. 19. 30. 8, 28. 12, 49. 50.) Jeſu, ganz nach ſeinem und des Vaters Sinne (16, 14. f.), kurz, nach der Wahrheit belehren (v. 13.) und auch ihren Vortrag an die Welt ſo leiten werde, daß die Welt, oder die Zuhörer und (2 Theſſ. 2, 15.) Leſer des apoſtoliſchen Vortrags (Joh. 17, 20.) im Grunde von dem Geiſte ſelbſt belehrt ſeyn werden (16, 8.), der doch Gottes und Chriſti Meinung beſſer kennen müßte als ich (1 Kor. 2, 10. f. *). Allein, wenn wir jezt die Stellen, worin Jeſus unſere Seligkeit an ſeinen Tod beſonders geknüpft hat, noch erwägen müſſen: ſo können wir uns zugleich auch davon überzeugen, daß Jeſus ſchon vor ſeinem Tode, und alſo zu einer Zeit, wo gewiß dieſe Lehre vornemlich (Marc. 8, 32. f. 9, 10. Luc. 9, 45. 18, 34. Joh. 16, 17. f.) unter die ſchwereren Materien gehörte, welche für jezt noch nicht vollſtändig entwickelt werden konnten (v. 12. **), von der eigentlichen Abſicht ſeines Todes Beſchreibungen entworfen

*) Ich führe dieſe Stelle um ſo eher an, weil ſie zugleich ins Andenken bringt, daß ſich Paulus eben die Kenntnis des Sinns Chriſti (v. 16.) zuſchreibt, die den übrigen Apoſteln verheiſſen war, und daß er ſich das nemliche Anſehen (2 B. 11, 5. 12, 11. 1 B. 15, 9 — 11.) aus dem Grunde beilegt, weil er von eben dem Geiſt Gottes belehrt (2, 10. 12.) und auch im Vortrag (v. 13.) deſſen, was er wiſſen konnte, weils ihm von Gott geſchenkt (v. 12.) oder (v. 10.) geoffenbart war, von eben dem Geiſt geleitet werde, wie andere Apoſtel. Und dies behauptet ein von Jeſu ſelbſt (15, 8.) zur Predigt des Evangelii berufener und durch Wunder beglaubigter Mann (2 B. 12, 12.).

**) Gleich nach der Auferſtehung Jeſu gieng mit der Denkungsart der Apoſtel eine wichtige Veränderung vor (ſ. über den Zwek

hat, in denen man wenigstens die Grundzüge der nachmaligen weiteren Belehrungen des Geistes (v. 13.) kaum sollte verkennen können. Jesus sagt nicht nur überhaupt (Joh. 10, 11. 15. 15, 13.), er sei für andere Menschen aus Treue und Liebe gegen sie gestorben; sondern nach Kap. 3. hat das Hingeben des Sohnes Gottes in den Tod (v. 16. *), seine Erhöhung ans Kreuz (v. 14. vergl. 12, 32. f.) zur Absicht (3, 15. f.), daß wir nicht verloren gehen, oder (v. 17. f.) gestraft werden, sondern das ewige Leben haben oder selig werden sollen. Dies heißt doch wol eben so viel, als was

---

Joh. S. 443.). Manche ihre nachmaligen Aeusserungen über die Absicht des Todes Jesu könnten sich also wirklich aus den vielen Unterredungen Jesu mit ihnen nach seiner Auferstehung (Apg. 1, 3.) herschreiben, wenn wir gleich in den, uns aufbehaltenen, früheren Reden Jesu nichts davon finden sollten, weil die Jünger etwa damals die erforderliche Fähigkeit für gewisse nähere Bestimmungen noch nicht hätten. Indeß habe ich schon gesagt, daß es für meine Gewißheit keinen Unterschied ausmacht, ob eine apostolische Lehre unter denen war, woran der Geist Gottes die Apostel erinnert (Joh. 14, 26.) hat, oder unter jenen, worauf er sie erst geführt hat (16, 12. f.).

*) Allerdings konnte Jesus zu Nikodemus noch nicht sagen (vergl. Allg. Liter. Zeit. 1788. N. 32. a. S. 341.), Gott habe seinen Sohn aus Liebe sterben lassen; aber er konnte sagen: Gott habe ihn zum Tode bestimmt und, wie es auch Johannes 1 B. 4, 10. erklärt, als Versöhnopfer (vergl. Röm. 8. 3.), oder mit der Absicht, daß er sterben sollte (Ebr. 2, 14.), in die Welt gesandt. So heißt παραδιδναι εαυτον oder ψυχην nicht nur wirklich sterben, sondern auch (Apg. 15, 26.) bereit seyn zu sterben, offerre se ad mortem, morti se obiicere. Vergl. ψυχας παραδουναι bei Homer (Od. γ v. 74.), und die Ergänzung der Ellipse beim Sextus Empirikus ΕΙΣ ΑΝΑΙΡΕΣΙΝ εαυτον διδοναι (Ebr. 12, 4. a.).

wir gleich Anfangs (§. 1.) von Jesu gehört haben, sein Blut sei vergossen zur Vergebung der Sünden. Und die Bedingung, unter welcher man dieser Frucht des Todes Jesu theilhaftig wird, ist Glaube an ihn (Joh. 3, 15. f. 18.), freilich nicht eine unwirksame Meinung, sondern ein Glaube, der auf das Herz der Menschen Einfluß hat, der sie zu ganz anderen Menschen macht (v. 3. 5.), der Sinnesänderung (Luc. 24, 47.) theils voraussezt theils befördert, der eine ganz neue Ansicht des bisherigen, zum Verderben führenden, Lebens und ein ernstliches Verlangen nach ewiger Seligkeit zum Grunde (15, 17 — 19.), und wirkliche Zukehr zu Gott (v. 18. 20.) zur Folge hat (§. 3.); aber es ist doch wirklich Glaube an Christum, oder eine zutrauensvolle Annahme der an Jesu Kreuzestod gebundenen Freiheit vom Verderben, nicht selbstgeschäftiges Brauchen gewisser Hülfsmittel gegen das Verlorengehen, die uns der ans Kreuz erhöhete Jesus empfohlen hat, wie (Joh. 3, 14.) das Ansehen des kupfernen Gerasten (4 Mos. 21, 9.) nicht vermittelst eines Heilmittels, das man durch Betrachtung des Bildes erlernt hätte, oder zu dessen Gebrauch man durch seinen Anblik ermuntert worden wäre, sondrrn blos als Annahme der von Gott an den Anblik des Bildes gebundenen (v. 8.) Widerherstellung, vom Verderben errettete und zur Gesundheit half. Unsere vorhergehende Reue und unsere Besserung ist so wenig Ursache unserer Freiheit von Strafe und unserer ewigen Seligkeit, als die Reue und Sinnesänderung (v. 7.) der Israeliten Ursache der Genesung war; sondern der nachher verordnete (v. 8.) Anblik des kupfernen Basilisken bewirkte erst die Gesundheit der Israeliten, und das Hinsehen auf Jesu

Tod am Kreuze in Hoffnung eines ewigen Lebens, bewirkt unsere Seligkeit. Wenn wir auch zwischen Jesu Erhöhung ans Kreuz und zwischen unsrer Errettung und Seligkeit so wenig inneren Zusammenhang finden könnten, als sich zwischen dem Aufhängen des kupfernen Bildes und der Genesung der Israeliten ein Zusammenhang denken läßt: so bliebe es für alle, denen Gott das hoffnungsvolle Hinsehen auf Jesu Kreuzestod als Bedingung ihrer Begnadigung hat bekannt machen lassen, unabänderliche Pflicht, ihre Rettung vom Verderben und ihr ewiges Leben auf keinem andern, als dem nun einmal vorgeschriebenen, Wege von Gott zu erwarten. Wer sich dazu nicht bequemen will; der verfehlt bei aller Bemühung, sich durch seine Tugend selbst glüklich zu machen, der Seligkeit, die er hätte erlangen können, und es geschieht ihm eben so wenig Unrecht, als dem kranken Israeliten durch sein Dahinsterben Unrecht geschehen wäre, der alle Mittel zur Genesung versucht, aber nur gerade das nicht hätte annehmen wollen, welches Gott verordnet hätte *). Ists nicht Beweis einer gar nicht rühmlichen Gesinnung, wenn man Gottes Weisheit und Güte nicht zutrauen will, daß ein, von ihr verordnetes, Mittel am sichersten zum Zweke führen werde, wenn wir auch sein Verhältnis zu diesem Zweke nicht einsehen können? **) Indeß hat Jesus den fehlenden Zug, welcher durch jene Vergleichung (Joh. 3, 14.) nicht ausgedrükt werden konnte, durch eine andere (K. 6.) ergänzt.

*) Der wahre Gesichtspunkt der Bibellehre vom Versöhnungstode Jesu Christi. Halle 1782. S. 39. f.

**) Vergl. Herrn Heß Geschichte Moses B. 2. S. 175. f.

Hier betrachtet sich Jesus wiederum als denjenigen, um dessen willen wir leben (v. 57.) oder nicht verloren gehen (v. 50.), sondern ewig selig werden (v. 58. 54.). Allein er betrachtet sich nicht blos als denjenigen, an welchen unsere Seligkeit unausweichlich gebunden sey *) (v. 53.), er sieht sich nicht als eine, mit dem Erfolge selbst nicht zusammenhängende, Bedingung an, an welche Gott sein Werk der Beseligung nun eben einmal auf dieselbe Weise **) gebunden habe, wie er die, von ihm allein bewirkte, Heilung der Israeliten an das aufgehängte Bild geknüpfet hatte; sondern er vergleicht jezt sein Verhältnis zu unserem ewigen Leben mit dem Verhältnisse des Brods zur Erhaltung unseres zeitlichen Lebens (v. 55. 58. 35. 48. 50.). Nach dem Inhalt dieser Rede giebt er uns (v. 33.) das ewige Leben, er beseligt uns in dem Sinne, wie Brod uns Leben giebt. Es ist ein innerer Zusammenhang zwischen dem Brode und der Erhaltung unseres Lebens, wie zwischen dem kupfernen Bilde und der Erhaltung der todtkranken Israeliten keiner war. Ein Stein kan nicht zu eben dem Zwecke gebraucht werden, wozu das Brod gebraucht wird; da hingegen Gott einen in der Gegend hangenden Fels zu eben dem Zwecke, wie den kupfernen Basilisk, hätte brauchen können. Das Mittel zur Erhaltung des Lebens muß eine bestimmte innere Beschaffenheit haben,

*) Dieß muß die vorige Vergleichung (Kap. 3.) sagen. Sonst sagt sie gar nichts.

**) Daß die vorige Vergleichung (Kap. 3.) nicht den Zwek habe, die Art zu bestimmen, wie Jesus und sein Tod mit unserer Rettung zusammenhange, zeigt die Vergleichung Kap. 6., welche eine andere Verknüpfung festsezt.

wodurch es zu diesem Zwekke brauchbar, oder eßbar (v. 55. 27.) wird; es wirkt selbst auf unsere Erhaltung. In einem solchen Verhältnisse gegen das Leben oder die ewige Seligkeit der Welt steht nun die Menschheit Jesu, welche er zum Leben der Welt in den Tod gegeben hat (v. 51.) Jesu Tod ist demnach wirkende Ursache unserer ewigen Seligkeit. Nun muß man freilich dieses Mittel der Seligkeit sich für seine Person verschaffen (ἐργάζεσθαι v. 27. *), wenn man wirklich dadurch leben oder ewig selig werden will, wie (v. 55.) wir das schon vor uns stehende **) Brod essen und den vorräthigen Trank trinken (v. 50. f. 53—58.) müssen, wenn wir genährt und gelabt werden wollen. Aber man verschafft sich dies Mittel zur Seligkeit durch Glauben an Jesum (v. 29. vergl. v. 27. und v. 35. 40. 47. vergl. v. 51. 54. 58.) und durch wirkliche Annahme desselbigen, wie wir die Nahrungsmittel uns verschaffen und zueignen, oder zu unseren Nahrungsmitteln machen, wenn wir ihre nährende Kraft glauben, und das, was wir für gute Speise erkannt haben, zu uns nehmen. Wenn wir also schon an Jesum glauben müssen, und dieses Glauben so wol als das Essen eine Thätigkeit ist, die ohne einen gewissen Grad von Gesundheit des

*) S. über den Zwek Joh. S. 245.

**) Daß wir uns das Brod des Lebens, welches Jesus ist, durch unseren Tugendfleiß nicht erst erwerben dürfen, sondern daß Gott (v. 32. 57.) uns, ehe wir noch waren, ohne unser Zuthun (v. 33. 50. f. vergl. Röm. 10, 5. f.) und ohne unsere Würdigkeit (5, 6. 8. 1 Joh. 4, 9. 10.) Jesum zu unserem Leben (Joh. 6, 51.) in diese Welt und in den Tod dahingegeben habe (3, 16.), ist wol klar genug (§. 3.)

Gemüths so wenig Statt findet, als die Speise ohne einen gewissen Grad von körperlicher Gesundheit mit Nuzen genossen werden kan: so ist dennoch weder unser Glaube noch unsere Sinnesänderung das, was uns das Leben giebt; sondern alle beseligende Kraft muß Jesu und seinem Tode, oder dem Brodte (v. 51.), das wir genieſſen, allein zugeschrieben werden. Die beste Speise kan uns freilich durch ihre Kraft nicht nüzen, wenn wir sie als unnüz verachten oder nicht genieſſen. Aber die Kraft, die sie uns mittheilt, ist nun nicht Wirkung unserer Erwartung von der Speise, oder unseres Essens; sondern sie ist Kraft der Speise. Denn wenn wir von einer anderen ungenieſsbaren oder schädlichen Sache das nemliche erwartet und uns mit ihrem Genusse die gröste Mühe gegeben hätten: so würden wir bei der nemlichen Beschaffenheit unserer körperlichen Werkzeuge, diese wolthätige Wirkung doch nicht erfahren haben. Die Seligkeit, welche wir dem Tode Jesu (v. 51.) oder (v. 53. ff.) seinem aufgeopferten Leibe und seinem vergossenen Blute zu danken haben, darf als schon in Jesu Tode liegend, durch glaubige Annahme nur genossen werden (vergl. Ebr. 13, 9. 10. k) p), sie muß nicht erst durch eigene Bemühungen, wozu uns Jesus durch seinen Tod und die darauf gefolgte Auferstehung blos ermunterte, bewirkt oder (vergl. v. 9. i) verdient werden *). Joh. 12. versichert Jesus, wenn er ans Kreuz erhöht (v. 33.) und von der Erde genommen seyn **) werde, so werde er alle, Heiden so wol

*) S. Versuch über den Begrif des Glaubens von Herrn Emerint. Cleß S. 281 ff. M. 3.

**) Ueber den Zwek Joh. S. 189.

als Juden *), zu ſich ziehen (v. 32.) oder dahin führen (vergl. Ebr. 2, 10.), wo er nun nächſtens ſeyn werde (Joh. 12, 26.). In der Ordnung, daß ſie ihm dienen (v. 26. Ebr. 5, 9.), und ihn verehren (Joh. 17, 3.), werde er ihnen das ewige Leben geben (v. 2.), alſo die mörderiſchen Wünſche und Bemühungen Satans (12, 31. Ebr. 2, 14.) an ihnen vereiteln. Dieſes aber mache er zur Folge ſeines Todes (Joh. 12, 32. f. 3, 14. ff. 6, 51. vergl. Ebr. 2, 14., weil er allein (Joh. 12, 24.) zur Herrlichkeit gelangen würde (v. 23.), und andere nicht zu ſich nehmen (v. 26.), oder mit ſich in die Seligkeit verſezen (v. 32. Eph. 2, 5—7.) könnte, wenn er nicht ſtürbe. Erſt durch ſeinen Tod könne er ſeine Herrlichkeit auch für andere fruchtbar machen, oder ihr einen ausgebreiteten Nuzen verſchaffen (Joh. 12, 24. vergl. Ebr. 2, 9—11. 14. 15.) Hier iſt nun freilich unbeſtimmt gelaſſen, ob die Herrlichkeit der Diener Jeſu (Joh. 12, 26.) blos inſofern eine Frucht ſeines Todes (v. 24.) ſey, als im Tode Jeſu Ermunterungen liegen, daß wir ſeine Diener werden ſollen, oder ob die Seligkeit der Seinigen durch Jeſu Sterben eigentlich bewirkt ſey. Allein der HErr hat ſich K. 3. ſo deutlich gegen die erſtere Hypotheſe, und K. 6. ſo beſtimmt für die zweite Auslegung erklärt, daß ſeine Meinung auch in dieſer Stelle nicht zweifelhaft bleiben kan. Indeß iſt es für meine nächſte Abſicht genug, daß Jeſus ſo wohl hier (12, 24.), als in den vorher angeführten Ausſprüchen unſere Beſeligung eigentlich mit ſeinem Tode verknüpft hat. Und in dieſer Rükſicht

*) a. a. O. S. 18 f.

könnte ich auch die unerweisliche Meinung *) gelten lassen, daß der Ausspruch Christi Matth. 20, 28. seine Richtigkeit behalte, wenn gleich der Tod Jesu unsere Freiheit von Strafen (26, 28. Joh. 3, 15—18.) und unsere Seligkeit (v. 15. f. 6, 51.) nicht eigentlich bewirkt, sondern blos durch die, in ihm liegenden, Ermunterungen zum Guten **) befördert habe. Denn

*) Apol. des Sokr. B. 2. S. 293.

**) So gewis es ist, daß λυτρον, απολυτρωσις u. s. w. von jeder Befreiung gebraucht wird (a. a. O. S. 290. f.); so unerweislich ist es, daß jede Art der Befreiung durch δουναι λυτρον αντι τινος beschrieben werden könne. Λυτρον ist Lösegeld, oder dasjenige Geld, das z. B. dem Besizer eines Gefangenen (vergl. Wetstein und Es. 45, 13.), oder eines Knechts (3 Mos. 25, 51. f. 19, 20.), unter der Bedingung gegeben wird, daß er den Menschen frey lasse, oder seine Ansprüche an ihn aufgebe. So ist es λυτρον, wenn man unter der Bedingung Geld giebt, daß der andere sein Recht, den Tod des Gebers (2 Mos. 21, 30. 4 B. 35, 31. Spr. 13, 8.), oder überhaupt dessen, für welchen das Lösegeld bezahlt wird (4 Mos. 18, 15.), zu verlangen, um des erhaltenen Geldes willen nicht gebrauchen, oder den, der in seiner Gewalt ist, von irgend einer gegenwärtigen oder gefürchteten Unbequemlichkeit (35, 32. Spr. 6, 35.) befreien möge. Nun muß freilich λυτρον nicht gerade Geld oder Gut seyn; sondern man kan den Ausdruk auch von einer anderen Sache gebrauchen, die aber mit der abgezweckten Befreiung immer in einer unmittelbaren Causal-Verbindung stehen, oder die Freiheit eigentlich auswirken (*pretium* redemtionis seyn) muß. In der von Wetstein und Kypke angeführten Stelle des Lucianus heißt das Opfer, welches für (υπερ) jemand unter der Bedingung seiner Befreiung, also an seiner Stelle (αντι ψυχης αυτου, vergl. *Josephum* de Maccab. §. 6. p. 506.), geschlachtet wird, ου λυτρον, und Grotius (de satisf. c. 8.) beweiset, daß die Sühnopfer *lustra* hiessen, weil sie λυτρα wären. So war freilich auch Jesus in seinem Tode kein eigentliches Lösegeld. Aber was ist nun dem

auch bei dieſer willkührlichen Deutung bleibt wenigſtens ſo viel

Sprachgebrauche angemeſſener, was ſtimmt mit der, damals (Matth 20, 28.) längſt bekannten, Erklärung Johannes des Täufers (Joh. 1, 29. §. 7.) beſſer überein, was iſt den eigenen Verſicherungen Jeſu, nicht nur der Stelle Matth. 26, 28. in welcher man Jeſu Blut ſo natürlich (§. 1.) von καθαρσιω (vergl. den Joſephus a. a. O.) πολλων αιματι erklären kan, ſondern auch den oben erläuterten Ausſprüchen Joh. 3, 14. ff. 6. 51. gemäſſer?. Wenn wir mit den Apoſteln (§. 2.) Jeſu Tod als den Tod eines λυτρου (1 Tim. 2, 6.) aus dem Grunde betrachten, weil er unter der Bedingung, daß wir nicht ſterben oder geſtraft werden, an unſerer Stelle geſtraft worden, als Söhnopfer geſtorben iſt, und uns Befreiung (von der Strafe), und ewiges Leben (ewige Seligkeit) eigentlich ausgewirket hat? oder, wenn uns Jeſus durch das, in ſeinem Tode gegebene, gute Beiſpiel und durch die Lehre, worauf er geſtorben iſt, blos ermuntert und belehrt hat, daß und wie wir beſſer werden, und um den Preis unſerer eigenen Tugend uns ſelbſt von Strafen befreien und glüklich machen ſollen? Man ſage immer, der Edle, der ſeinen Mitbürgern den traurigen Zuſtand des Vaterlandes aufdekt, und weiſe Vorſchläge macht, durch deren Befolgung der Zuſtand verbeſſert werden könnte, der aber endlich durch ſeine Bemühungen ins Gefängniß und ums Leben kommt, und nun durch die ſtandhafte Behauptung der Güte ſeiner Vorſchläge und durch die geduldige Uebernahme des Leidens, das ihm ſeine Liebe zum Vaterland zugezogen hat, erſt Veranlaſſung giebt, daß man auf ſeine Anweiſungen aufmerkſamer wird, und durch ihre Befolgung das Vaterland von gewiſſen drückenden Uebeln befreit, man ſage immer, dieſer Edle habe ſich für ſeine Mitbürger aufgeopfert. Aber erlaubte Herrn Prof. Eberhard S. 293. ſein feines Gefühl zu ſagen, der Edle habe ſein Leben zum Löſegeld für das Vaterland gegeben? Und warum das nicht? Weil der Tod des Edlen mit dem abgezwekten Wohl des Vaterlandes nicht in dem Verhältniſſe ſtand, wie das Löſegeld mit dem Wohl des Befreiten. Er war nicht die Bedingung, unter welcher das Vaterland geretet wurde; er hat die Rettung nicht ausgewirkt, ſondern nur

gewis, daß auch in dieser, nicht blos (vergl. §. 1. Anm.) von einem einigen Evangelisten aufgezeichneten, Rede Jesu (Marc.

veranlaßt, daß die guten Rathschläge, welche auch ohne Tod ihres Urhebers hätten befolgt werden können und sollen, mehr Eingang gefunden und die Mitbürger des Verstorbenen durch ihre eigene Ausführung seines Plans, welche, seines Todes ungeachtet, auch hätte unterbleiben können, das Vaterland von seinem Elend befreit haben. Wenn Aelianus (bei Rypke) die Perlen als das Lösegeld (λυτρα) vorstellt, welches die Muschelthiere für ihre Befreiung geben: so liegt dabei die Idee zu Grunde, daß der Gefangene des Fischers sterben müsse, und also die Perlenmuscheln blos unter der Bedingung frei werden, weil sie dem Fischer etwas anderes statt ihres Lebens geben und dadurch ihre Befreiung auswirken können. Und doch findet Aelian den Ausdruk: λυτρα δουναι της ιδιας σωτηριας für diesen Fall, wo wenigstens die Absicht von Seiten des Gebenden fehlt, schon zu uneigentlich, und sezt deswegen ein ωσει (gleichsam) voran. Hätte nun Jesus nicht viel grössere Ursache gehabt, das gleichsam ja nicht zu vergessen, wenn beim Dahingeben seines Lebens das Wesentlichste von dem Begriff eines Lösegelds gefehlt hätte, wenn unsere Seligkeit auch ohne Jesu Tod bewirkt werden konnte, eigentlich durch Jesu Lehre, die im Falle, daß sein Tod nicht Zwek seiner Sendung gewesen wäre, auch von seinem Sterben und Auferstehen nichts enthalten, und folglich zur Bestätigung der Gewisheit ihres Innhalts dieser Thatsachen nicht bedurft hätte, wenn also unsere Seligkeit eigentlich durch Jesu Lehre, und unseren eigenen Gehorsam bewirkt werden müßte, und hingegen der ganze Dienst, den uns Jesu Tod (Matth. 20, 28) erwiesen hätte, darauf eingeschränkt wäre, daß er der Lehre Jesu und uns unser, wohin schon mözliches, Werk erleichtert oder bei uns Aufmerksamkeit auf die Lehre Jesu veranlaßt hätte, welche, unter jener Voraussezung, der eigenen Erklärung Jesu (s. Herrn Sup. Cleß S. 285. f.) zuwider, der Hauptzweck seiner Sendung und der eigentliche Dienst (Matth. 20, 28.) gewesen seyn müßte, den uns Jesus erzeigt hätte? Jesu Tod hätte unsere Begnadigung nicht bewirkt, sondern blos das

10, 45.) unſere Befreiung mit dem Tode *) Jeſu verknüpft wird. Iſt es nun bei Jeſu ſelbſt ſowohl, als bei ſeinen Apoſteln, herrſchender Sprachgebrauch, in der Sache unſerer Beſeligung nicht der Auferſtehung, ſondern nur des Todes Chriſti beſonders und allein zu gedenken: ſo iſt es in der That ein höchſt ſonderbarer Sprachgebrauch **), wenn das Wohl (Joh. 10, 11. 15. 15, 13.), oder die Befreiung, die wir Jeſu zu danken haben, zunächſt blos Aufmunterung zur Tugend, und hingegen die Befreiung von den Strafen der Sünden (Matth. 26, 28. Joh. 3, 15. ff.) und unſere ganze Beſeligung (v. 15. §. 6, 51. 12, 24.) erſt die Wirkung unſerer Tugend iſt. Denn gerade in der, nicht erwähnten, Auferweckung und Verherrlichung Jeſu liegt die ſtärkſte Ermunterung zur Tugend; das, im Tode Jeſu vorliegende, Beiſpiel ſelbſt erhält erſt durch die Erhöhung Jeſu eine eigenthümliche Wirkſamkeit, und die, im Tode Jeſu ſichtbare, Ueberzeugung von der Wahrheit ſeiner

Evangelium, als das eigentliche Mittel zu unſerer Verbeſſerung und Beſeligung, in mehrere Wirkſamkeit geſezt. S. Herrn Duttenhofers Unterſ. über Pietismus und Orthodoxie S. 232. f.) Auch Eſ. 43, 3. werden die Aegypten ꝛc. als ein anſtatt (v. 4.) der Iſraeliten gegebenes Löſegeld betrachtet, weil das Unglük jener die Bedingung und die von Gott abgezwekte Urſache der Rettung und Sicherheit von dieſen war.

*) Man mag überſezen: „ſein Leben (ψυχην) zum Löſegeld geben (machen)", oder: „ſein Leben hergeben (verlieren, vergl. Rypke bei Matth. 20, 28.), ſich ſelbſt (ψυχην αυτου, vergl. 1 Tim. 2, 6.) in den Tod (vergl. Eſ. 53, 12.) geben (δουναι, vergl. Gal. 1, 4. Tit. 2, 14. Joh. 6, 51. Luc. 22, 19. Obſſ. gr. p. 10.), mit Einem Worte, ſterben als Löſegeld": ſo iſt der Sinn immer eben derſelbe.

**) Dies wurde auch in der Mietauiſchen theol. Bibl. B. 1. S. 77. anerkannt.

besserenden und beruhigenden Lehre wird erst durch seine Auferstehung als eine gegründete Ueberzeugung bestätigt. Ich weiß wol, daß vorzüglich der Tod Jesu uns die grosse Liebe Gottes zu erkennen giebt *), welche sich auch den Haß und das Leiden, das Jesu seine Lehre zuzog, nicht abhalten ließ, uns dennoch diese wohlthätige Lehre bekannt zu machen, sondern vielmehr Jesu Tod selbst zu unserm Vortheil benüzte, indem sie denselben als Mittel zur höchsten Bestätigung der Lehre Jesu oder zu seiner Auferstehung gebrauchte, und uns an dem Leiden Jesu selbst ein merkwürdiges Beispiel der Tugend aufstellte **). Man kann noch sagen, daß die, durch Jesu Leiden erregte, gröſſere Sensation mehr Aufmerksamkeit auf seine Person und eben damit auch auf seine Lehre erwecke ***). Aber der Knoten, welcher in Jesu Geschichte durch seinen Tod geknüpft wird, wäre zum Nachtheil seiner göttlichen Sendung und folglich auch zum Nachtheil seiner Lehre geknüpft (Manch.

*) Cat. b. Racov. S 387.

**) Ein ächter Socinianer, der Jesu Herrschaft nicht blos auf die Gewalt des vollkommensten Lehrers über die Herzen der Menschen einschränkt, kan noch einen weiteren, gar nicht unwichtigen (§. 18.) Zwek des Todes Jesu (Ebr. 2, 18. 4, 15. hinzusezen (Cat. Rac. §. 379. f.) Allein es ist offenbar, daß uns die Erfahrungen, welche Jesus unter seinem Leiden gemacht hat, nicht zu statten kommen könnten, wenn Jesus nicht lebte und herrschte (a. a. O. §. 385.) Jesu Auferstehung und Herrlichkeit giebt also auch diesem Zwek seines Todes erst einen Zusammenhang mit unserer Beseligung (a. a. O. §. 386) Und doch nennen Jesus, und seine Apostel, wenn von dem Grunde unserer Seligkeit die Rede ist, nur den Tod Jesu, nicht seine Herrlichkeit besonders (a. a. O. §. 387.

***) S. Durtenhofer a. a. O.

27—39—43.), wenn ihn Gott nicht durch Jesu Erhöhung aufgelöset hätte. Erst seine Auferweckung giebt von der Richtigkeit der Ueberzeugung, welche Jesus in Absicht auf seine Lehre bis an den Tod behauptet hat, eine hinlängliche Versicherung. Erst seine Herrlichkeit zeichnet das Beispiel, das Jesus unter seinem Leiden gegeben hat, vor dem Beispiele anderer Märtyrer aus. Erst die auf sein Leiden gefolgte Erhöhung Jesu macht seine vorhergegangene Niedrigkeit recht anziehend und merkwürdig. Es ist also gar kein Grund vorhanden, unsere Begnadigung mit Jesu Tode besonders zu verknüpfen, ja es wäre bei weitem schicklicher, sie mit der Auferstehung Jesu, welche den Tod überdies zugleich einschließt oder nothwendig voraussezt, besondere in Verbindung zu sezen; wenn wir dem Tode und der Erhöhung Jesu nichts weiteres zu danken hätten, als Bestätigung seiner bessernden und durch Besserung beseligenden Lehre, und ein gutes Beispiel. Wenn hingegen Jesus den Tod als eine, an unserer Stelle übernommene, Strafe gelitten hat (§. 7—10): so ist der besondere Zusammenhang seines Todes mit unserer Befreiung von Strafe gleich auf den ersten Anblik klar. Und da von jener grossen Seligkeit (§. 13.), welche wir dem Gehorsam Jesu (§. 14.) zu danken haben, gar nicht hätte die Rede seyn können (§. 15.), wenn nicht vor allem die Strafe wäre aufgehoben worden: so könnte der Tod, wodurch unsere Strafe aufgehoben wurde, mit Recht als die Grundlage unseres ewigen Lebens (Joh. 6, 51. 1 Thess. 5, 10.), oder unserer ganzen Seligkeit (v. 9.) angegeben werden (Ebr. 9, 15. 11). 10, 20. c). Joh. 3, 14—16. 12, 24.), wenn auch die Erduldung des Todes nicht

zugleich die höchſte Probe des Gehorſams wäre (Phil. 2, 8. Ebr. 5, 8. 2, 9. 10, 7. 9. f. Joh. 10, 17. 14, 31.), durch welchen das Recht zu einem ſolchen Erbe für uns zuwegegebracht wurde. Nun erſt, da eine ſo wichtige Abſicht vorhanden war, die ohne das Leiden Jeſu gar nicht hätte erreicht werden können, iſt es des allein Weiſen würdig geweſen, ſeinen lieben Sohn (Ebr. 5, 8. Röm. 8, 32.) einem Leiden zu überlaſſen, welches die Erreichung mancher anderen guten Zwecke, die aber auch ohne ein für Jeſum ſo beſchwehrliches Mittel zu erhalten waren *), zugleich befördern konnte. Da der Sohn Gottes nun doch einmal durch den Tod zur Herrlichkeit geführt werden mußte, ſo wurde ſeine Auferweckung freilich ein vortrefliches Mittel, die Lehre Jeſu, welche vorhin ſchon hinlänglich beſtätigt war (Joh. 15, 24.), die aber eben um des dazwiſchen gekommenen räthſelhaften (Luc. 24, 19. — 21. 23, 35.) Endes willen, das die Sache Jeſu genommen zu haben ſchiene, oder wegen ſeines Todes eine neue Bekräftigung nöthig hatte, durch die Auferſtehung Jeſu zu beſtätigen. Nun gab freilich das, aus einem andern Grunde von der Weisheit Gottes beſchloſſene, Leiden Jeſu zugleich Gelegenheit, an dem Gehorſam Jeſu unter dieſem Leiden und an der darauf erfolgten herrlichen Belohnung ein Beiſpiel aufzuſtellen, wodurch die Kraft des eigenen Beiſpiels Jeſu in der vorhergegangenen Zeit ſeines Lebens und die Kraft ſo vieler anderen guten Beiſpiele erhöhet wurde. Ja gerade die Vorausſezung, daß unſere Begnadigung den eigentlichen Zwek des Todes Jeſu ausgemacht habe, zeigt das Beiſpiel der aufopfernden Liebe, das Jeſus unter ſei-

*) S. Herrn Geh. Juſtizr. Michaelis Dogmatik S. 463. f.

nem Leiden gegeben hat, erst in seinem ganzen Werthe (s. die Anm. §. 5. zu Anfang). Und überhaupt liegt die stärkste Ermunterung, Herz und Leben zu bessern, in dem angegebenen eigentlichen Zwecke des Todes Jesu (§. 3. f.)

§. 6.

Wenn wir hingegen durch Erfüllung der Gebote Gottes dazu gelangen müssen, daß wir für rechtschaffen erklärt und behandelt werden: so ist Christus vergeblich gestorben (Gal. 2, 21.). Eine, von unserer Seite ganz unverdiente, Begnadigung ist also nach der ausdrüklichen Erklärung des Apostels derjenige Zwek des Todes Jesu, ohne dessen Erreichung die ganze Absicht des Todes Jesu verfehlt wäre. Sie ist der eigentliche, vornehmste Zwek des Todes Jesu. Doch ich werde erst die Richtigkeit meiner Uebersezung erweisen sollen. Δικαιοσυνη ist hier, wie Röm. 1, 17. 3, 21. f. vergl. v. 24. 26. 28. 30, mit δικαιωσις (Gal. 5, 4. 3, 11. 2, 16. f.) gleichbedeutend (Ebr. 5, 13. p). Durchs Gesez für gerecht erklärt werden (Gal. 3, 11.) heißt (v. 12. Röm. 10, 5.) durch den Ausspruch: „wer die Vorschriften des Gesezes erfüllt, der soll eben so gewis selig seyn, als der Uebertreter gestraft werden muß (Gal. 3, 10.)“ für straffrei und der Seligkeit würdig erklärt, also darum selig werden, weil man die Vorschriften des Gesezes erfüllt hat (Röm. 2, 13.). Δικαιοσυνη διὰ (Gal. 2, 21.) oder ἐκ (3, 21. Röm. 10, 5.) νομου ist demnach so viel als δικαιωσις ἐξ ΕΡΓΩΝ νομου (Gal. 2, 16. Röm. 9, 32. 3, 20. 28.). Das Gesez selbst ist nicht blos das Ceremonial-Gesez, sondern (Gal. 3, 11. f.) jede Vorschrift, welche die Seligkeit an Beobachtung ge-

wissen Gebote bindet, was auch immer ihr Inhalt seyn mag*), jede Vorschrift, die (ουκετιν εκ πιστεως, oder die) der anderen Verordnung (Röm. 10, 6.) entgegensteht (v. 5.), worin die Seeligkeit (v. 9. f.) an das Glauben, dessen gebunden ist, was nicht wir selbst gethan haben, sondern Gott und Christus (v. 6. f. 9.) „Die Erfüllung der Hoffnung, welche das Gesez der δικαιοσυνη gemacht (Gal. 5, 5.) oder an die Beobachtung (Röm. 2, 13. Gal. 3, 12.) aller**) seiner Vorschriften

*) Wie 5, 2. f. 4, 10. von vorgeschriebenen Ceremonien die Rede ist: so wird hingegen 5, 23. das mosaische Gesez mehr in Rüksicht auf die sittlichen Vorschriften betrachtet, welchen auch wahre Christen gemäß handeln (v. 22. 13. f.)

**) Dieses im Hebräischen (5 Mos. 27, 26.) nicht befindliche Wort (παντι) konnte der Apostel aus den 70. mit gutem Grunde beibehalten, weil es wenigstens in anderen Stellen (z. B. v. 1. 28, 1. 14. f.) ausgedrükt ist. Das mosaische Gesez droht also jeder (Gal. 3, 10. Ebr. 2, 2. vergl. 5 Mos. 28, 15.) Uebertretung Strafe, und fordert zur Glükseligkeit Beobachtung seines ganzen Inhalts (Gal. 3, 12. 5, 3. vergl. 5 Mos. 28, 1. 27, 1.). Nun enthält es unläugbar auch sittliche Gebote, dergleichen sich sogleich in dem nächsten Zusammenhange der Gal. 3, 10, 12. angeführten Stellen des Gesezes finden. Vergl. 5 Mos. 27, 26. mit v. 15—19. 21. 24. f. 3 B. 18, 5. mit v. 2. f. 21. ff. Selbst an ausdrüklichen Vorschriften innerer Heiligkeit und an gesezlichen Anstalten, die darauf abzwekten, fehlt es nicht (s. Herrn Sup. Cleß wahre Lehre Pauli vom Gesez S. 21. f. und Herrn Prof. Niemeyers Charakteristik der Bibel Th. 3. S. 213. ff.). Wer demnach auf die, im mosaischen Gesez versprochene, Glükseligkeit vermöge seines Gehorsams Anspruch machen wollte, der muste auch die moralischen Vorschriften beobachtet, Gott aus allen Kräften geliebt, die Feste mit herzlicher Dankbarkeit für die Ausführung aus Aegypten und andere Wohlthaten gefeiert haben u. s. w. Aber die moralischen Vorschriften wurden von keinem Israeliten voll-

(v. 10.) gebunden hat, vom Gesetze, also von der eigenen Erfüllung der im Gesetze vorgelegten Bedingung, erwarten,

---

kommen, von den meisten überall nicht erfüllt. Sie waren folglich alle nach dem Gesetze, das Beobachtung seines ganzen Inhalts forderte, strafwürdig (Gal. 3, 10.), und der versprochenen Glükseligkeit unfähig. Eben deswegen hatte das Gesez selbst Versöhnungs-Anstalten gemacht. Betrachtet man nun das mosaische Gesez als israelitisches Recht oder als Landesgesez im jüdischen Staate, und folglich die darin versprochene Glükseligkeit (vgl. 3 Mos. 18, 5.) als bürgerliche, irdische Glükseligkeit (v. 28. f. 2 B. 20, 12.): so konnte ein Israelit allerdings unsträflich seyn, oder (Gal. 3, 10.) das ganze Gesez halten, und vermöge seines Thuns (v. 12.) auf die zugesagte irdische Glükseligkeit Anspruch machen, wenn er sich nur vor den Sünden hütete, welche nach dem Gesetze bürgerliche Strafen nach sich zogen. Denn die übrigen Vergehungen konnte er nach der eigenen Vorschrift des Gesezes, durch περὶ τῶν γεγραμμένων ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου, oder durch Beobachtung der vorgeschriebenen Opfer versöhnen. Und wenn der Staat über den gesezlichen Strafen und den gesezlichen Opfern genau hielte, so hatte der Staat das Gesez erfüllt, und irdischen Wolstand zu erwarten (Ebr. 8, 9. y). Denn auch die Versündigungen, für die das Gesez kein besonderes Opfer bestimmt hatte, wurden durch die gesezmäßige Beobachtung der jährlichen Versöhnungs-Feierlichkeit, wo alle Sünden des Volks (3 Mos. 16, 16. 21. f. 30. §4.), auch die Uebertretungen der moralischen Gesetze Mosis, versöhnt wurden, insoweit (Ebr. 9, §3. 23. m) abolirt, daß die bürgerliche Glükseligkeit des Volks durch das, alle und jede Sünden treffende, Urtheil des Gesezes (Gal. 3, 10.) nicht zerstört wurde. Als bürgerliches Gesez betrachtet, konnte das mosaische Gesez, welches ja selbst auch Versöhnungsanstalten gemacht hatte, erfüllt (5 Mos. 28, 1.) und das Volk dadurch bürgerlich glüklich werden (vgl. 3 Mos. 18, 5. vergl. 5 B. 28, 1. ff.). Wenn aber von derjenigen Seligkeit (ζωὴ) die Frage ist, wovon Paulus Gal. 3, 12. spricht, von der Seligkeit, worauf Abraham (v. 9.) gehofft hat (Ebr. 8, 5. d), und welche wir nach Pauli (Gal. 3,

heißt „durchs Gesez für gerecht erklärt werden wollen", und das ist (5, 4.) der Gnadenanstalt durch Christum entgegen,

---

14. 29. 4, 7.) und Petri einstimmiger (2, 16. f. vergl. Apg. 15, 1. 11.) Lehre Christo zu danken haben; wenn sich ein Israelite nach dem Beispiel Abrahams (Ebr. 2, 5. d) durch die um seinetwillen erhaltene Glükseligkeit (ζωην) im jüdischen Lande auf die Frage leiten ließ, was er denn zur Zeit, da er nimmer im jüdischen Lande leben und glüklich seyn könne, von Gott, zu welchem Enoch nach den eigenen Schriften Mosis gekommen sey, nachdem er auf Erden nimmer sichtbar war (Ebr. 11, 5.), zu erwarten habe, oder wenn ein späterer Israelite durch die Lehre Jesu auf die Frage aufmerksam wurde, wie man ewig selig werde (Luc. 10, 25.): so gab ihm das mosaische Gesez (v. 26. ff. Marc. 12, 32. f. Röm. 2, 13. 10. 5. Gal. 3, 12. 10.) die Antwort, welche auch das Gewissen giebt (Röm. 2, 15. 1, 32.), Gehorsam gegen Gottes Willen gewähre überhaupt Anspruch auf Glükseligkeit, so, wie Ungehorsam und Sünde strafbar mache, also werde auch diese Seligkeit nur für die δικαιοσυνη zu hoffen seyn (Gal. 5, 5.) Nur war dem Israeliten die Antwort selbst und die Genauigkeit der Forderung noch viel einleuchtender als dem Heiden, weil das mosaische Gesez den allgemeinen Grundsaz (3 Mos. 18, 5) in seiner ganzen Schärfe (vergl. Gal. 3, 10. πασι) vorgelegt, und ihn auf einen irdischen Staat angewandt, also durch die sichtbare Beziehung des Glüks und Unglüks der Nation auf ihren Gehorsam oder Ungehorsam gegen die Gebote Gottes (5 Mos. 27. f.) die Wahrheit um so anschaulicher gemacht hatte, daß der Gott der Israeliten, welcher ja der Richter der Welt selbst war, die, in den vorzüglicheren Theilen seines Reichs statt findende, höhere und ewige Glükseligkeit um so gewisser an genaue Beobachtung aller seiner Gebote werde gebunden haben, wenn er dieselbe schon bei der vorübergehenden Glükseligkeit seines irdischen Volks zur Bedingung gemacht habe. Aber es ist schon oben bemerkt, daß kein Israelite denken durfte, und also der auf sich aufmerksame bessere Israelite sich auch nicht anmaaßte, die Vorschriften seines Gesezes genau erfüllt zu haben; sondern daß erst die, im Geseze selbst angeord-

welche die, der eigenen δικαιοσυνη vom Gesez gemachte, Hoffnung (v. 5.) oder (3, 12.) die ζωην nicht, wie das

---

neten, Versöhnungsanstalten das Hülfsmittel waren, durch dessen Gebrauch der Israelite seine Uebertretungen versöhnen und die ihm mangelnde Unsträflichkeit erlangen konnte. Allein der Urheber des Gesezes hatte die Versöhnungsanstalten absichtlich (Ebr. 9, 8. t) so eingerichtet, daß der, um höhere Glükseligkeit ernstlich bekümmerte, Sünder wohl merken konnte, durch das Opfern werden seine Versündigungen gegen das Gesez in Beziehung auf den Richterstul, wovor (vergl. Ps. 51, 6. Röm. 2, 15. f.) ihn sein Gewissen gefordert hatte, nicht gut gemacht (Ebr. 9, 9. 10, 1—4. 8. 11. Mich. 6, 6—8.), durch Beobachtung der Opfergeseze (durch dieses ποιειν Gal. 3, 12.) werde er blos der irdischen Glükseligkeit seines Volks wiederum fähig, damit aber habe er nicht sogleich Anspruch auf die höhere Seligkeit (ζωην), um die es ihm jezt zu thun war; der, wegen seiner Uebertretungen auf ihm liegende, Fluch (v. 10) könne durch Befolgung der vorgeschriebenen Versöhnungsanstalten in Rükficht auf sein zeitliches Verhältnis gegen das irdische Volk Gottes aufgehoben seyn, wenn er gleich in dem ewigen Erbe des unsichtbaren, reineren Volks Gottes (Ebr. 9, 15. m) nach seinem Tode eben so wol für unrein und unzulässig gelte, als man ihn am Ende seines gegenwärtigen Verhältnisses gegen das irdische Volk Gottes, oder nach seinem Tode, selbst in dem Erbe des irdischen Volks Gottes für unrein halten müsse (v. 13. y). Die Einrichtung (v. 8) und beständige Wiederholung (10, 2.) der gesezlichen Versöhnungsanstalten selbst konnte bei aufmerksamen Israeliten die Erkenntnis und Empfindung befördern (v. 3.), wie unrein der Mensch in Gottes Augen seyn müsse, wenn schon gegen den so äusserst beschränkten (9, 8.) Zutritt des Sünders zu dem, von Menschen erbauten, Heiligthum Gottes so unaufhörlich protestirt werde (v. 23. m). Aber das Gesez hatte, ausser den, für jene Welt unzureichenden Versöhnungsanstalten durchaus nichts angegeben, durch dessen Beobachtung man sich gegen die, auf jede Uebertretung seiner Vorschriften gesezte, Strafe (Gal. 3, 10.) sicher stellen könnte. Durch Erfüllung

Gesez, an des Menschen eigenes Thun, sondern an das entgegenstehende (v. 11. 12.) Glauben einer, von uns unabhän-

---

gesezlicher Vorschriften (durch ποιεῖν v. 12.) war also dem, über Vergebungen gegen die moralischen Gebote des Gesezes geängstigten, Gewissen schlechterdings nicht zu rathen. Das mosaisch Gesez hatte den Sünder bis dahin geführt (v. 23 f.), daß er einsah (Röm. 3, 20.), er liege, weil er nicht den ganzen Inhalt des Gesezes beobachtet habe, bei allem seinem übrigen Thun (als ὁ ἐξ ἔργων νόμου), unter einem Fluche (Gal. 3, 10.), wovon er sich auch durch Erfüllung der Opfergeseze nicht frei machen könne; wenn er also doch davon frey und der ewigen Seligkeit (ζωὴ v. 12.) theilhaftig werden wolle, so müsse er bei was anderem, als dem Gesezе, oder in was anderem, als der eigenen Beobachtung gesezlicher Vorschriften Hülfe suchen, er müsse zur unverdienten Erbarmung des Gesezgebers und Richters seine Zuflucht nehmen. War nun der gewissenhafte Israelite einmal von der Strenge des Gesezes, die wider ihn entschied (v. 10.) zur Gnade des Richters, die allein noch retten könne, hingewiesen: so mußte er sich eben mit einer allgemeinen Hoffnung göttlicher Barmherzigkeit behelfen, und gleichsam auf Gnade und Ungnade des Richters ergeben, wenn er nicht etwa von den Winken der gesezlichen Opferanstalten auf eine ähnliche (Ebr. 9, 9. x), aber bessere (v. 10.) und für die unsichtbare Welt gültige, Begnadigungsanstalt (10, 7. 2) mehr oder weniger verstand (vergl. Herrn Sup. Cleß S. 93. f.), oder gar in der helleren Periode lebte, da er die Nachricht von der wirklich geleisteten rechten Versöhnung hören durfte. Aber jene Winke oder diese Nachricht wird er um so sorgfältiger benüzt oder um so williger geglaubt und um so dankbarer angenommen haben, weil ihn Gott durch das Gesez bis dahin geführt hatte (Gal. 3, 24. vergl. Joh. 6, 44. f. 65.), wohin es führen sollte und konnte. Wenn man den Parachronismus übersehen und die Abtheilung des mosaischen Gesezes in Sitten und Ceremonien-Gesez in Pauli Zeitalter verlegen will: so mag man ihn sagen lassen, durch Beobachtung der Ceremoniengeseze (besonders der Versöhnopfer), durch dies eigene Thun (Gal. 3, 12.) oder Opferbringen, werde niemand unsträflich

gigen, Begebenheit knüpfet (v. 11. 5, 5.), nehmlich an das Vertrauen auf den Sohn Gottes, der sich, wie Paulus (2, 20.)

---

und selig (2, 16.), sondern hiezu werde eine Versöhnungsanstalt (v. 20. 3, 13. Röm. 3, 24. f.) erfordert, die Gott nicht blos angeordnet, übrigens aber dem Menschen selbst zu beobachten auferlegt habe, eine Anstalt, wobei der Mensch überall nichts selbst zu leisten, sondern nur die Gnade Gottes (v. 24. Gal. 2, 21. Röm. 5, 2. Ebr. 2, 9.) zu glauben (Gal. 3, 11. 22. 2, 16. 20. Röm. 3, 25. ff. 10, 6.) und anzunehmen habe, daß Gott selbst ohne all unser Zuthun (v. 6. 8, 3. 1 Joh. 4, 10.) für ein besseres (Ebr. 9, 23.) Versöhnopfer gesorget habe, wodurch die, das Gewissen beängstigende, Unzulässigkeit des unreinen Sünders zum ewigen Erbe gehoben sey (v. 14. f.) Allein am Ende heißt dies doch, durchs mosaische Gesez überhaupt, auch das Sittengesez mit eingeschlossen, werde niemand unsträflich und selig. Denn es wird schon vorausgesezt, daß niemand ohne Begnadigungsanstalt, durch seine Erfüllung des Sittengesezes, selig werden könne. Wenn der Jude durch eigene Beobachtung des Sittengesezes auf die, den sündhaften Menschen von Ewigkeit her verordnete (Eph. 1, 3—5.), schon dem Abraham verheissene (Gal. 3, 8. f. 14. 29. Ebr. 2, 5. d) und von Jesu allgemeiner bekannt gemachte (v. 2.), grosse (§. 3. 12.) Seligkeit Anspruch machen könnte, ohne überall einer Begnadigungsanstalt zu bedürfen: so hätte ja der rechtschaffene Israelite vermöge seiner Beobachtung des mosaischen Gesezes, worinn das Sittengesez mit begriffen war, den nemlichen Anspruch auch gehabt, wenn gleich die ceremoniellen Theile des Gesezes zur Beförderung dieses Zweks nichts beitrugen. Wenigstens huben sie auch das sonst schon erworbene Recht nicht geradehin auf. Daß der Jude neben dem Sittengesez auch den ceremoniellen Theil des Gesezes beobachtete, und als Bürger des jüdischen Staats jüdisch lebte (Gal. 2, 14.), konnte seine übrige Rechtschaffenheit und die darauf gegründeten Ansprüche so wenig aufheben, als der rechtschaffene Ausländer aus dem Grunde um seine ewige Seligkeit kam, weil er neben dem Sittengeseze auch sein Landesgesez beobachtete. Selbst die allgemeine Meinung, die der rechtschaffene Jude

schreibt, selbst für mich in den Tod gegeben hat. „Ich bin, heißt es v. 19., dem Gesetze, freilich auch insofern es Cere-

---

von der Wirkung der mosaischen Ceremonien etwa gehabt hat, würde zwar ein Irrthum, aber, wenn der Jude dabei doch das Sittengesez so gut oder besser als der Heide beobachtete, der Seligkeit nicht hinderlich gewesen seyn, die nach der Voraussezung blos von Beobachtung des Sittengesezes abhieng. Bezeichnete der Fluch des Gesezes (3, 10.), wovon Christus durch seinen Creuzestod befreit hat (v. 13.), nichts anders, als die, Uebertrettern des Ceremonial-Gesezes gedrohten, Strafen: so würde v. 10. der Saz behauptet, daß alle, die (οσοι) das Ceremonial-Gesez so eifrig zu erfüllen suchten, aus der Ursache unter dem Fluch seien, weil sie nicht alle Vorschriften des Ceremonial-Gesezes beobachtet haben. Aber gerade die ceremoniellen Vorschriften des Gesezes, und noch eine Menge von Traditionen oben darein, erfüllten ja viele Juden mit größter Genauigkeit. Ist folglich der Grund, warum alle Eifrer fürs Gesez, unter denen doch so gut, wie unter den, noch viel gröber irrenden, Heiden, auch manche Tugendhafte seyn konnten, der Strafe unterworfen waren, ist der Grund ihrer Strafwürdigkeit darin zu suchen, daß sie nicht alle Vorschriften des Gesezbuches überhaupt beobachtet hatten: so warens eigentlich die sittlichen Vorschriften des Gesezes, die von den, in Beobachtung der Ceremonien so eifrigen, Juden nicht genau und vollständig beobachtet wurden. Also wegen des nicht gehörig beobachteten Sittengesezes waren sie unter dem Fluche, und durch die, wirklich genaue, Beobachtung des Ceremonial-Gesezes wurden sie nur nicht frei davon, weil die mosaischen Begnadigungsanstalten nur bürgerliche Strafen in dem jüdischen Staate, nicht die Strafen nach dem Tode, wovor dem Gewissen bange war, aufheben konnten (Ebr. 2, 15.). Aber die Erlösung vom Fluche des Gesezes (Gal. 3, 13.), welcher man nicht durch eigene Beobachtung gewisser gesezlichen Vorschriften, sondern (v. 11. f.) blos durch gläubige Annahme (v. 14.) dessen, was Christus geleistet hat (v. 13.), erlangen kan, wollten οι εξ εργων νομου (v. 10.) oder οι εργαζομενοι (Röm. 4, 4.) das heißt (v. 4. f.), diejenigen, die blos durch

monien vorſchreibt (Kol. 2, 20.), aber nicht nur dieſem Theile des moſaiſchen Geſetzes, ſondern dem ganzen Geſetze, auf deſ-

---

ihr Verdienſt (κατα οφειλημα v. 4.), nicht durch Zutrauen (v. 5.) auf Gnade (v. 4.), nicht als οι εκ πιστεως (Gal. 3, 9), oder πιστει (v. 9. πιστευοντες v. 6.), ſelig ſeyn wollten, nicht annehmen. Alſo blieben ſie (v. 10.) unter dem Fluche, den ſie ſich durch ihre Uebertretungen des (moſaiſchen) Sittengeſetzes zugezogen hatten. Könnte nun der Unjude durch Beobachtung des (natürlichen) Sittengeſetzes Anſpruch auf Seligkeit machen: ſo müſte er entweder das Sittengeſez vollſtändig erfüllen können, oder der Mangel einer genauen Beobachtung müſte keinen Fluch (keine Strafe) nach ſich ziehen. In einem, wie in dem anderen, Falle müſte auch der Eiferer fürs moſaiſche Geſez, worin das natürliche Sittengeſez (nur deutlicher und mit ceremoniellen Vorſchriften vermehrt) enthalten iſt (Röm. 2, 14. f.), durch Beobachtung des (moſaiſchen) Sittengeſetzes Anſpruch auf Unſträflichkeit und Seligkeit machen können, und es wäre demnach falſch, daß alle (Gal. 3, 10.), die durch Beobachtung des (moſaiſchen) Geſezes ſelig werden wollen (οι εξ εργων νομου), unfehlbar unter dem Fluch ſeyen. Bleibet aber dieſes wahr: ſo iſt auch der Unjude, der wegen Beobachtung des Naturgeſezes Anſpruch auf die Seligkeit macht, wegen vielfältiger Uebertretungen des Sittengeſetzes unter dem Fluche (Röm. 3, 9. 22. f.) Freilich ſezt er kein ungegründetes Vertrauen auf die, zur Aufhebung jenes Fluchs nicht hinlänglichen, moſaiſchen Ceremonien, weil das Naturgeſez von den Ceremonien nichts weiß, die Moſes dem Sittengeſetze beigefügt hat. Er erſpart ſich alſo vergebliche Bemühungen, ſeines Fluchs los zu werden. Aber ſich keine vergebliche Mühe geben, heißt noch nicht ſogleich den Zwek wirklich erreichen. Dies geſchieht nach Pauli bei den Unjuden ſo wohl (v. 30. Gal. 3, 8. 14.), als bei den Juden durch Glauben (v. 9. 11.) an die, durch Chriſti Tod bewirkte, Erlöſung vom Fluche (v. 13.) Und dies zwekmäßige Mittel, des Fluchs los zu werden, braucht der Unjude, der durch ſeine Beobachtung des (natürlichen) Sittengeſetzes Seligkeit zu

sen (Gal. 3, 10.) Uebertrettung die, durch Jesu Creuzestod (2, 19.) aufgehobene (3, 13.), Strafe gesezt war, und zu dessen (5, 3.) Beobachtung die Ceremonie der Beschneidung eben verpflichtete (Röm. 2, 25.), also auch seinem sittlichen Theile (v. 17. f. 20. 23. vergl. v. 21. f.), der auch den Heiden nicht ganz unbekannt (v. 14. f.), und dessen Uebertrettung auch ihnen anstößig war (v. 24.), dem Geseze überhaupt *) (Röm. 7, 4. vergl. v. 7. 12, 19.) bin ich gestorben, um Gotte zu leben, das ist, um nun auch (Eph. 2, 5. f. Kol. 2, 12. f. 3, 1. 3. Röm. 6, 5. 8.) mit Christo, mit welchem ich gestorben und gekreuzigt bin (Gal. 2, 19.), der aber jezt um Gottes willen, zu seiner Ehre (τω θεω Röm. 6, 10.) selig und herrlich ist (§. 9.), um, wie er (ουτω v. 11.) um Gottes willen (Eph. 2, 4 — 6. 8.), zur Ehre seiner Gnade und Macht (v. 4. 7 — 9. 1, 6. f. 12. 14. vergl. Ebr. 11, 16. f) selig zu seyn **). Indem der Sohn Gottes für mich gestorben ist (Gal. 2, 20.), bin ich gleichsam selbst am Kreuze gestorben (v. 19.) und mit diesem Tode (Röm. 7, 4.) bin ich dem Geseze gestorben, oder (v. 6. ***) von der Herrschaft des Gesezes frei worden, daß es mich nicht nach dem

---

verdienen, und keiner glaubigen Annahme fremder Hülfe zu bedürfen meint, gerade so wenig, als der Jude, der die Hülfe gegen den, ihm und dem Unjuden vom (mosaischen oder natürlichen) Sittengeseze zuerkannten, Fluch durch eigene Beobachtung des Ceremonial-Gesezes wegschaffen zu können, und daher Christi nicht benöthiget zu seyn glaubt. Er bleibt also, wie der eigensinnige Jude (v. 10.), unter dem Fluche des Sittengesezes.

*) S. Herrn Cleß §. 11.

**) S. Diss. II. in ep. ad Col. p. 3.

***) a. a. O. S. 9.

Grundsaze behandeln kan; wer das Gesez erfüllt, der soll selig werden (v. 10. 10, 5. Gal. 3, 12.), aber auch nur dieser, denn im Gegentheil muß Strafe geübt werden (v. 10.)? Weil ich bereits mit Christo gestorben bin, so hat das Gesez, durch dessen (2, 19. διὰ νόμου §. 8.) drohenden Ausspruch (3, 10.) ich gestorben bin, oder Christus für mich dem Tode übergeben (2, 20.) und ein Gegenstand der Strafe (κατάρας 3, 10.) geworden ist (v. 13.), meine Strafe oder (Röm. 7, 5. 10. f. 13.) meinen Tod nicht weiter zu fordern. Ich bin jezt frei von der Strafe (Gal. 3, 13.), die mir das Gesez von Rechts wegen zuerkannt hatte (v. 10.). Aber nicht nur in dieser Rüksicht bin ich durch das Sterben mit Christo vom Geseze frei worden. Ich bin ihm überhaupt gestorben. Ich habe die verdiente Strafe nicht um deswillen an Christi Kreuze erstanden, um mir in Zukunft die Ehre der Erfüllung des Gesezes, und durch dieses Thun (v. 12.) mein Leben oder meine Seligkeit selbst zu erwerben. Ich bin gestorben, um zur Ehre Gottes und seiner Gnade, nicht durch eigenes Thun nach Anweisung des Gesezes, zu leben und selig zu seyn. Was durchs Gesez oder (v. 12. Röm. 10, 5.) auf dem Wege des eigenen Thuns herauskommen konnte (7, 5. 8 — 13.), das ist herausgekommen. Ich bin durchs Gesez (Gal. 3, 10.) gestorben, in der Person Christi am Kreuze gestraft worden (v. 13. 2, 19. Und nun hat das Geschäft des Gesezes, das mir freilich auf dem Wege des Thuns Leben anbot (3, 12. Röm. 10, 5.), aber immer Tod zuerkennen mußte (Gal. 3, 10.), weil es mich zu dem gesezmässigen Thun nicht bringen konnte (Röm. 7, 10. f. 13. 8, 3.), das Geschäft des Gesezes hat nun bei mir ein

Ende (10, 4.). Aber es wär Gnade (Gal. 2, 21. Ebr. 2, 9. Röm. 5, 6—8.), daß Christus für mich gestorben ist (Gal. 2, 20.), daß ich den, vom Gesetze mir zuerkannten, Tod in ihm erstehen durfte (v. 19.) Es muß also doch noch Hoffnung zum Leben oder zur Seligkeit für mich da seyn, aber freilich nicht auf dem vorigen Wege, auf welchem statt des Lebens (3, 12.) der Sterben herauskam (v. 10.) Nun fängt ein ganz anderer (v. 12.) Grundsaz (v. 11. Röm. 10, 6. ff.) statt (v. 4.) des vorigen (v. 5.) das Geschäft meiner Seligkeit zu leiten an — der Grundsaz, wonach man: Verhandlung eines Gerechten, oder Beseligung durch Zutrauen auf Gnade (Gal. 2, 21.) erlangt. Ich stehe nun nimmer unter der Herrschaft des Gesetzes, wonach (3, 12.) man die Seligkeit als Lohn für seine Thaten erlangen soll, sondern unter der entgegenstehenden (Röm. 4, 4.) Herrschaft der Gnade (6, 14. 5, 21.), da man die Seligkeit, welche das Gesez dem δοῦναι als Lohn verspricht, ohne Verdienst durch Vertrauen auf Gnade erhält (Gal. 5, 4. f.). Ich gehöre nun dem an, welcher den, durchs Gesez mir zuerkannten, Tod für mich übernommen hat (Röm. 7, 4.). Dieser wird das Geschäft meiner Seligkeit, dessen er sich doch einmal angenommen hat, indem er für mich den Tod litt, durch welchen ich vom Fluch des Gesezes befreit bin, auch fernerhin leiten. Er hat der Herrschaft des Gesezes auch insofern ein Ende gemacht, daß die Regel von der durch eigenes Thun zu erwerbenden Seligkeit in Anwendung auf die, welche glauben (10, 4.), oder (v. 11.) sich auf ihn verlassen, nimmer gilt (v. 4.), daß diese nun durch Vertrauen auf Gnade, wie ein Gerechter durchs Gesez, selig werden können. Wie ich aus Gnaden die verdiente

Strafe nicht selbst, sondern in ihm erstehen durfte (Gal. 3, 13.).; so darf ich nun auch mit ihm, dem zu einem seligen Leben (Röm. 6, 10.) Auferstandenen (7, 4.) ohne es durch mein Thun (10, 5. Gal. 3, 12.) verdient zu haben, leben und selig seyn (Röm. 6, 5. 8. 11. Kol. 3, 1. 3.). Ich bin an Christi Kreuze nach dem Gesetze gestorben, um nun nimmer nach dem Gesetze, dem ich eben damit gestorben bin, sondern um Gottes willen, aus Gnaden Leben und Seligkeit zu erlangen (Gal. 2, 19.) Freilich aber bin ichs nun eigentlich nimmer, der lebt und selig ist. Wenn ich nach dem Gesetze durch mein Thun Leben (3, 12.) und Seligkeit erlangt hätte, so könnte ich mich rühmen (Röm. 4, 2. 4. Eph. 2, 9.), ich, der ich Gottes Gebote gehalten habe, sei folglich selig. Aber ich wurde ja wegen meines Thuns durch den Ausspruch des Gesetzes zu dem Tode oder der Strafe verurtheilt, die ich in Christo erstanden habe (Gal. 2, 19.) Und dabei bleibt es. Durchs Gesez bin ich gestorben und gestraft; und durchs Gesez kan ich auch nie mehr zum Leben oder zur Seligkeit kommen (v. 21. vergl. 3, 21.). Ich, für mich betrachtet, bin gestorben; wenns auf mein Thun ankommt, lebe ich nimmer. Allein Christus lebt und ist selig in mir (2, 20.). Die Seligkeit (ζωην 3, 12.), die ich durchs Gesez (Röm. 10, 5.), oder durch mich und mein Thun (ιδιαν δικαιοσυνην v. 3.) nicht haben kan, habe ich um dessen willen (Joh. 6, 57.), der für mich gestorben ist (v. 51.), ich lebe mit ihm (Eph. 2, 5. f.) Mein Leben und meine Seligkeit (v. 5. 8.) ist eigentlich (§. 14.) sein Leben oder Theilnehmung an seiner Seligkeit; er lebt und ist selig und wird belohnt für sein Leiden des Todes durch die Er-

füllung der Wünsche seiner Liebe (Gal. 2, 20. Joh. 17, 24.) oder durch meine Seligkeit. Was das Gesez mir werden sollte (Gal. 3, 12. Röm. 7, 10.), aber wegen meiner Verderbtheit (v. 14. 18. vergl. 8, 3.) nicht werden konnte (7, 9—13.), das würde Er mir, — mein Leben (Kol. 3, 4.) Ursache meiner Seligkeit (Ebr. 5, 9.) Ich bin also *) insofern (Gal. 2, 20. vergl. ὃ Röm. 6, 10. für καθ' ὃ) ich jezt noch in einem niedrigen Zustande **) lebe, selig — nicht in Erwartung eines Wohls (ζωῆς), das ich mir nach dem Gesezе, durch meine Beobachtung desselben (Gal. 3, 12.), verspräche, auf diesem Wege (διὰ νόμου, 2, 19.) mußte ich sterben, und durch die Erstehung dieses Todes am Kreuze Christi bin ich überall vom Gesezе frey worden (νόμῳ ἀπέθανον), ich für mich lebe nun nimmer (v. 20), kan meine Seligkeit nicht bewirken; ich bin vielmehr selig — in dem, meinem eigenen Thun entgegenstehenden (3, 12.), Vertrauen auf einen anderen, der in mir lebt und selig ist (2, 20.), auf den Sohn Gottes, der sich aus Liebe in den Tod für mich hingegeben und mich dadurch von dem, durchs Gesez

*) Vergl. d. 1 Kor. 8, 9. 1 Tim. 6, 8. 1 Petr. 3, 14. und Rypke bei 1 Joh. 4, 18.

**) S. Ebr. 12, 9. k). Dieser Beisaz bestimmt das ζῆν anders, als es unsere Stelle (Gal. 2, 19. f.) sonst nimmt. Hier ist von dem irdischen, leiblichen, sonst aber von dem seligen, herrlichen Leben mit Christo (ζῆσαι τῷ θεῷ Röm. 6, 10.) die Rede, mit welchem sich Paulus als gekreuzigt ansieht; von der Seligkeit (ζωὴ Gal. 3, 12), oder δικαιωθῆναι (2, 16. f.), δικαιοσύνη (v. 21.), die wir Sünder vom Gesez vergeblich erwarten (3, 10.), und nur aus Gnaden, durch Christum hoffen dürfen (5, 4. f.).

mir zuerkannten, Tode oder von der, durch mein Thun herausgekommenen, Strafe befreit hat. Diesem traue ich die Beseligung, die ich nicht verdiene, und die man in meinem jezigen niedrigen Zustande (εν σαρκι) auch noch nicht sieht (Kol. 3, 3. Röm. 8, 24.), eben so gewis zu, als wenn ich dieß künftige (Eph. 2, 7.) Wohl bereits sähe (v. 5. f.), oder durch mein Verhalten gegründeten Anspruch darauf hätte. Ich erwarte die Seligkeit, welche das Gesez nur dem vollkommen (Gal. 3, 10. 5, 3.) Rechtschaffenen (ποιησι Röm. 2, 13.) verspricht (Gal. 3, 12.), ελπιδα δικαιοσυνης dennoch gewis von meinem Glauben (5, 5.) oder Zutrauen auf einen anderen — den Sohn Gottes (2, 20.), also (5, 4. Röm. 4, 16. Eph. 2, 8. f.) aus Gnaden. Ich entkräfte die Gnade Gottes nicht durch (Röm. 11, 6. 4, 4.) die Meinung, als wenn ich durch mein Thun Leben oder Behandlung eines Gerechten verdienen könnte. Denn wenn ich durchs Gesez, also nicht (Gal. 3, 12.) durch Glauben an den für mich gestorbenen Sohn Gottes, sondern (v. 12. Röm. 10, 5.) durch mein eigenes (v. 3.) Thun, als gerecht behandelt oder selig werden könnte; so wäre Christus, auf welchen ich mich verlasse (Gal. 2, 20.), nicht (Röm. 10, 4.) auf das, nur δικαιος angehende Versprechen des Gesezes, vergeblich gestorben" (Gal. 2, 21.) Wie hängen aber diese Gedanken (v. 19. ff.) mit dem Zwecke des Apostels zusammen? Er stellt dem Petrus vor (v. 14.), wie er, der doch ein Jude sey, und also eine nähere Verbindung mit dem mosaischen Gesezе habe, unter Hintansezung der mosaischen Speiseordnungen und ähnlicher Vorschriften, genaueren Umgang mit den Heiden habe pflegen (v. 12. vergl. Apg. 11, 3.), und nun

doch die Christen aus den Heiden habe nöthigen können, eine Freiheit, die er sich als Jude erlaubt habe, so gar für ihren Theil zu bezweifeln und mit Unruhe zu gebrauchen. Denn durch sein Zurükziehen (Gal. 2, 12.) nöthige er die Heidenchristen zu dem Verdachte, als hätte er sich wegen seiner vorigen Handlung zu fürchten gehabt, oder als wenn die Christen aus den Heiden für unrein anzusehen wären, so lang sie sich den jüdischen Gebräuchen nicht unterwerfen. Hierauf erklärt Paulus v. 16. den, von ihm selbst und von Petrus gemeinschaftlich anerkannten, Grundsaz, nach welchem sie beide *) berechtigt zu seyn glauben, an die jüdischen Gebräuche sich nicht so ängstlich zu binden (εθνικως ζην και ουκ ιουδαικως v. 14.). Sie beide, die doch geborne Juden und keine heidnische Sünder waren, hatten aus Ueberzeugung, daß wegen Erfüllung des Gesezes niemand **) für gerecht erklärt werden

---

*) Petrus hatte die Ueberzeugung (v. 16. vergl. Apg. 15, 8—11. 11, 5—17.), aus welcher er v. 3. Gal. 2, 12. gehandelt hatte, nicht geändert; sondern aus Furcht (v. 12.), wiederum (Apg. 11, 2. einen Anstoß zu geben, gegen seine Ueberzeugung gehandelt. Sein Verfahren war eine Verstellung (Gal. 2, 13.), die freilich nicht zu billigen war (v. 11.), die aber auch Petrus gegen Pauli öffentlichen Widerspruch (v. 11. 14.) ganz und gar nicht vertheidigte. Noch viel weniger suchte er sein Verfahren mit einer veränderten Denkungsart zu entschuldigen, und diese andere Meinung zu rechtfertigen.

**) Ανθρωπος ist so viel als אדם, πας (1 Kor. 4, 1. 11, 28.) oder als nachfolgende πασα σαρξ. Vergl. auch Röm. 3, 28. mit v. 22. 20. Nicht blos die heidnischen (Gal. 2, 15.), sondern auch die jüdischen Sünder (εξ ιουδαιων αμαρτωλοι Eph. 2, 3. Röm. 3, 9—19. 22. f.) können nicht εξ εργων νομου als gerecht behan-

könne, sondern daß man es durch Zutrauen auf Jesum werden müsse, auch sie beide hatten ihr Vertrauen auf Christum Jesum gesezt, um auf diesem Wege für gerecht erklärt zu werden, da sies durch Erfüllung des Gesezes doch nicht werden konnten, weil wegen erfüllten Gesezes überhaupt kein Mensch, und also auch kein geborner Jude, *) als gerecht behandelt werden kan (v. 15. f.). Da nun Petrus so wol (v. 6. zu

---

delt werden (v. 20.), sondern (σὺν μὴ Gal. 2, 16. vergl. 1, 7. den sel. Zachariä bei 1 Kor. 7, 17. und über den Zwek Joh. S. 192. 262.) durch Zutrauen auf einen anderen, ohne eigene Ansprüche auf Seligkeit machen zu können (Gal. 2, 16. vergl. Röm. 3, 22. 24. Eph. 2, 8. f.) Die ἔργα NOMOY beziehen sich demnach auf πᾶσαν σαρκα, und νομος ist also überhaupt die Vorschrift, was man zu thun hat, um nicht strafwürdig zu seyn, sondern Recht an Seligkeit zu haben; nicht nur wie sie die Juden, sondern auch wie sie die Heiden hatten (Röm. 3, 20. vergl. v. 9. 19. 30.), also gewis auch der, beide Theile verbindende, sittliche Theil des Inhalts vom mosaischen Gesezе (2, 14. f.) S. Herrn Superint. Lang Th. 2. S. 202.

*) Wenn nicht einmal der Jude durch sein Gesez, welches doch das Naturgesez in sich begrif (Röm. 2, 14. f.), selig werden konnte: so wurde es der Heide durch sein, nicht so deutliches und mit keiner göttlichen Versöhnungsanstalt verbundenes, Naturgesez noch viel weniger. Nur von den Juden, die ein besonderes göttliches Gesez und eine darin gegründete Versöhnungsanstalt hatten, war noch die Frage (Gal. 2, 15.), ob nicht etwa sie durch Beobachtung ihres (vorzüglicheren) Gesezes zur Seligkeit gelangen können, ob sie nicht besondere (Röm. 2, 11 — 13. 3, 1. 9.) Ansprüche auf die Seligkeit haben. War also die Frage einmal selbst in Rükſicht auf die Juden verneinend entschieden (Gal. 2, 16.); so war sie in Rükſicht auf die ἁμαρτωλοὶ ἐξ ἐθνῶν (v. 15.) noch vielmehr, so war alle Welt strafwürdig (Röm. 3, 19.), so konnte niemand wegen Beobachtung des Gesezes für gerecht erklärt werden (v. 20.)

Ende) als Paulus blos um Christi willen (v. 17.), im Vertrauen (v. 16. Apg. 10, 43.) auf seine Gnade (15, 11.), für gerecht erklärt zu werden suchte (Gal. 2, 17.): so gab er eben damit (v. 21. 3, 11. f.) alles Vertrauen auf die eigene Beobachtung des Gesezes auf, oder er erkannte, daß man durch Erfüllung des Gesezes überhaupt, man sei Jude oder Heide, nicht zur Seligkeit gelange (2, 16.), folglich auch durch Beobachtung des Unterscheidenden im mosaischen Gesezе, oder durch Erfüllung des Ceremonial-Gesezes (durch ἰουδαΐζειν v. 14.) um so weniger selig werde, als gerade von dieser Seite her die Juden sich am wenigsten vorzuwerfen hatten. Sie waren beschnitten, opferten, hielten Speise- und Fest-Verordnungen u. s. w. und doch mußten sie bei aller dieser δικαιοσυνη (Phil. 3, 6.) wegen ihrer Uebertretung derjenigen Theile des Gesezes (Röm. 2, 21. f. 3, 9. ff.), die sie mit den Heiden gemein (2, 14. 15. 26. ff.), wenn schon auf andere Art publicirt (v. 12.), hatten, sich so wol als die Heiden (3, 9. 19. f. 22. f.) aller Ansprüche auf die, der Erfüllung des Gesezes versprochene (2, 13. 10, 5.), Seligkeit begeben. Sie waren jüdische Sünder, wie die andere, heidnische Sünder waren (Gal. 2, 15.). Das ἰουδαΐζειν brachte ihnen nicht Vergebung ihrer anderen Uebertretungen zuwege, die sie mit den Heiden gemein hatten (Apg. 13, 39. Ebr. 9, 9. 13. 10, 1 — 4. 11.), sondern sie mußten sich, wenn sie schon geborne Juden waren (Gal. 2, 15.), so gut, wie Sünder aus den Heiden, zur Gnade Gottes wenden und um Christi willen selig zu werden suchen (v. 16. f. 21. Apg. 13, 38. f. vergl. 15, 11. 10, 43.). Hieraus folgerten nun Petrus und Paulus weiter, daß diejenige, die an Christum glauben, und

dadurch ihrer Seligkeit gewis seien, an die, zur Bewirkung der δικαιωσις und Seligkeit ohnehin so unzulänglichen, Ceremonien nicht weiter gebunden seien. Eben weil diese καταλυσις (Gal. 2, 18.) der Verbindlichkeit zu den unterscheidenden Gebräuchen des Judenthums (dem ιουδαικως ζην, ιουδαιζειν v. 14.) aus dem Grundsaze geflossen war, daß sich unsere Begnadigung blos auf Christum gründe (v. 17.): so hätte der Verdacht, wozu Petrus durch eine, mit seinen Grundsäzen (v. 16.) nicht übereinstimmende (v. 13.), durch unrechtmäßige Furcht erpreßte, Handlung (v. 12.) Gelegenheit gegeben hatte (v. 14.), der Wahrheit von unserer blos auf Christum gegründeten Begnadigung nachtheilig werden können. Die Meinung, daß sich Petrus dennoch zur Beobachtung der jüdischen Ceremonien verpflichtet glaube, und sein voriges (v. 12.) εθνικως ζην (v. 14.) für eine Uebertretung (παραβασιν) seiner Pflicht ansehe, welche er durch sein Zurükziehen aufs neue anerkennen (παλιν οικοδομειν) wolle (v. 18.), dieser Schluß aus Petri Handlung hätte die weitere Folgerung veranlassen können (v. 17.), als habe Christus durch die auf ihn allein gebaute Hoffnung der δικαιωσις den Petrus auf eine Versündigung oder auf Uebertretung der noch immer gültigen Ceremoniengeseze geführt, es müsse also der Grundsaz selbst, als ob man nicht durch Erfüllung des mosaischen Gesezes, also auch nicht durch Beobachtung seines ceremoniellen Theils, sondern blos durch Vertrauen auf Christum (v. 16.) also um seinetwillen (v. 17.), für gerecht erklärt werden könne, ein schädlicher, irriger Grundsaz seyn. Hiezu sagt nun Paulus (v. 17.): das sei ferne! und erläutert diese seine Behauptung v. 19. ff. umständlicher. Kan

aber daraus, daß man nicht wegen erfüllten Geſezes (v. 16. 19. 21.), ſondern aus Gnaden (v. 21.), um Chriſti (v. 17.) und ſeines Todes (v. 20. f.) willen, durch Vertrauen auf ihn (v. 16. 20.) ſelig werde, die Aufhebung der Verbindlichkeit zu weiterer Beobachtung des Ceremonial-Geſezes wirklich hergeleitet werden? Könnte man nicht mit eben dem Rechte Aufhebung aller Verbindlichkeit zur Beobachtung des Sittengeſezes folgern? So viel kan doch mit gutem Grunde geſchloſſen werden, daß die ceremoniellen Geſeze ſo, wie das ganze Geſez (v. 19. Röm. 7, 4.), wenigſtens nicht aus dem Grunde (Gal. 5, 4. 3, 11. Apg. 15, 1.) verpflichten, daß man durch ihre Erfüllung ſich das Recht zur Seligkeit erwerben müßte. Denn inſofern geht uns das Geſez überhaupt nicht an (Röm. 7, 6.). Wenn alſo die Ceremonial-Geſeze den Chriſten, der auf einem ganz anderen (Gal. 3, 12.) Wege, auf dem Wege des Glaubens (v. 11.) an Chriſtum (2, 16.) und ſeinen Tod (v. 20.), nicht wegen beobachteten Geſezes, ſondern (v. 21.) wegen des aus Gottes Gnade (Ebr. 2, 9.) veranſtalteten Todes Jeſu, als gerecht behandelt wird, dennoch verpflichten ſollen: ſo muß ein anderer Grund der Verbindlichkeit da ſeyn, oder es iſt gar keine Verpflichtung da. Das Gebot der Liebe verpflichtet uns (Gal. 5, 13. f. 6, 2.), weil der Glaube, durch welchen wir die Seligkeit als ein Geſchenk der Gnade Gottes (2, 21. Eph. 2, 8.) annehmen (Gal. 2, 16. 5, 5.), ſeiner Natur nach zur Liebe (v. 6.) und überhaupt zu den Tugenden (v. 22.) antreibt (§. 3. 4.), welche auch das Sittengeſez fordert (v. 23.). Eben weil wir vom Geſeze überhaupt (2, 19. Röm. 7, 4.), auch vom Sittengeſeze, inſofern frei ſind (v. 6. 6, 14. Gal.

5, 18.), daß wir unsere Seligkeit nicht auf dem für uns unbrauchbaren Wege der Erfüllung des Gesezes suchen müssen; eben weil wir zum nemlichen Ziele auf dem gerade entgegengesezten Wege des Glaubens (v. 5.), oder (Röm. 4, 16.) des Zutrauens auf Gnade gelangen; eben weil nicht das Gesez, sondern (Gal. 5, 4.) freie Gnade, die wir nur glauben (v. 5.) und annehmen dürfen, uns zur Seligkeit führt: eben dadurch (Röm. 6, 14.) werden wir um so nachdrüklicher zur Vermeidung der Sünde angewiesen. Der Glaube (v. 11.), daß man mit Christo (v. 10. 5. 8.) zur Ehre Gottes selig sey (Gal. 2, 19. f.), die Ueberzeugung, daß man mit ihm in den Himmel versezt sey (Eph. 2, 5. f.), wirkt eine himmlische Gesinnung (Kol. 3, 1. f.) und ein Bestreben (v. 5. ff. Röm. 6, 12. ff. *), dasjenige zu meiden, was des seligen Volks Gottes unwürdig ist. Wer ernstlich will selig seyn und glaubt, daß ers um Christi willen ist: der lebt auch den Trieben, die mit diesem Verlangen und Glauben unzertrennlich verbunden sind, gemäß (Gal. 5, 25. **). Hingegen ist zwischen der Hoffnung (v. 5.), daß wir aus Gnaden um Christi willen (2, 16. f. 21.) eine grosse Seligkeit erlangen sollen, worauf sonst nur diejenige Geister, die das Gesez erfüllen, z. B. die guten Engel (Ebr. 12, 22. f.), Anspruch machen können (Gal. 3, 12.), und zwischen der Beschneidung oder anderen äusserlichen Dingen, die in der besseren Welt gar nicht Statt finden (Phil. 3, 19—21. 1), so gar kein innerer Zusammenhang, daß vielmehr die ängstliche und beschwerliche (Gal. 3, 23. 4, 3. 5, 1. vergl. Apg. 15, 10.) Sorgfalt für

*) Diss. II. in ep. ad Col. not. 1. 6.

**) Diss. de sensu vocis δικαιος not. 56.

ſo viele, an ſich ſelbſt unwichtige, Dinge dem heiteren Glauben an eine unausſprechlich groſſe Seligkeit, welche wir Chriſto zu danken haben (Eph. 2, 5—7. Kol. 3, 1. 3. f. Gal. 4, 7. Röm. 8, 17.), und der aus dieſem Glauben flieſſenden kindlichen Geſinnung (v. 15. Gal. 4, 6.) und dem damit zuſammenhangenden dankbaren, willigen und zärtlichen Beſtreben, einer ſolchen Seligkeit nicht wieder verluſtig zu werden (Röm. 8, 13. Kol. 3, 5. f.), eher nachtheilig als förderlich ſeyn würde (2, 20. 3, 1. f. Anm. 105. 118.), ſo wie auch die aus dem Glauben an eine allgemeine Erlöſung, Eph. 2, 16—18. des Menſchengeſchlechts flieſſende (Gal. 5, 6. Eph. 4, 1—6.) allgemeine Liebe durch die Anhänglichkeit des einen Theils an das moſaiſche Geſez gehemmt werden müßte. Eph. 2, 14. f. Zudem wußte man, daß die jüdiſchen Ceremonien erſt zu beſtimmten Zeiten vorgeſchrieben worden waren (Gal. 3, 17.), nachdem es vorlängſt Freunde Gottes gegeben hatte, die es waren, ohne beſchnitten oder an die ceremoniellen Anordnungen des moſaiſchen Geſezes gebunden zu ſeyn (Ebr. 11, 5—7. Röm. 4, 10. ff. *). Man war alſo berechtigt, eine bedingte, auf gewiſſe Zeiten eingeſchränkte, Nothwendigkeit der Beobachtung jener Ceremonien anzunehmen. Die Bedingungen ſelbſt, unter welchen jene Ceremonien nothwendig waren, konnten ebenfalls entdekt werden, und ihre Beſchaffenheit zeigte, daß ſolche Ceremonien wiederum aufhören nöthig zu ſeyn (Ebr. 9, 10.), und daß dieſer, auch von den Propheten vorhergeſagte (8, 7. ff.), Fall unter der neuen Anſtalt durch Chriſtum wirklich eingetreten ſey (Gal. 3, 19. 25.). Ein beträchtlicher Theil der, von Moſes angeordneten, Ceremonien beſtand aus Verſöhnungs- oder Begnadigungs-Anſtalten. Ihre Einrichtung ſelbſt (Ebr. 9, 8. 10, 1. f.) bewies,

*) a. a. O. S. 34.

daß sie dem Sünder keine vollständige Beruhigung, nicht Begnadigung im Verhältnis gegen das allgemeine Geisterreich, sondern nur (9, 13.) Begnadigung im Verhältnis gegen das irdische Volk Gottes oder den israelitischen Staat verschaffen. Indeß sollten sie für diejenigen, welche um ihre ewige Seligkeit bekümmert und darauf bedacht waren, daß sie nicht nur Mitglieder des irdischen Volks Gottes seyn, sondern auch bei Gott als Regenten der Welt in Gnaden stehen und nach ihrem Tode unter diejenige Geister aufgenommen werden mögen, die in der unsichtbaren Welt Gottes Volk oder seine Lieblinge sind. für diese sollten die Versöhnopfer eine Verheissung oder Weissagung (10, 7. a). 9, 9. x) seyn, daß ihnen auch in dieser Rükſicht durch den Meßias solle gerathen werden. Diese Opfer wiesen **auf Christum** hin und auf die vollständige Begnadigung, die man im Vertrauen auf ihn eben so gewis zu erwarten habe (Gal. 3, 24.), als man den levitischen Versöhnopfern zutrauen durfte, daß man um ihrer willen eine, auf den jüdischen Staat eingeschränkte, Begnadigung habe (Ebr. 9, 13—15.) Wer nun glaubte, daß der Sohn Gottes wirklich für ihn gestorben sey (Gal. 2, 20. f.), und er um Christi willen schon begnadigt sey (v. 17.): der war eben dadurch berechtigt, die levitischen Versöhnopfer als aufgehoben zu betrachten (Ebr. 10, 9, 18.), weil man jezt, da die rechte Versöhnung zur **Thatsache** geworden war, sie nimmer als Gegenstand der Verheissung oder einer Weissagung ansehen, nimmer Handlungen vornehmen konnte, deren Anordnung eine **Weissagung** und deren verständige Vollziehung ein Bekenntnis der **Hoffnung** oder Erwartung einer **künftigen** Sache war. Jezt da Christus (Gal. 3, 22.), und Röm. 3, 25.) seine Versöhnung Gegenstand des **Glaubens** geworden, und also

nimmer Zeit zu hoffen war, jezt da das Glauben in die Stelle des Hoffens eingetretten war (ελθυσης της πιςεως Gal. 3, 25. 23.), konnte man nimmer verbunden ſeyn, durch die vorbildliche Handlung des Opferns erſt für Erwartung zu erklären, was man als erfüllt glaubte. Durch ſeinen Tod, der uns gilt, als hätten wir ihn ſelbſt erſtanden, hat uns C. frei gemacht vom Geſez (Gal. 2, 19. Kol. 2, 20. Röm. 7, 1—6.), und es iſt alſo das Geſez ſelbſt durch den Tod C. gleichſam getödtet oder um ſeine Wirkſamkeit und Gültigkeit gekommen (Kol. 2, 14. Eph. 2, 15, 16.) Doch die moſaiſchen Ceremonien hatten noch eine andere Beſtimmung. Es heißt von dem Geſezze überhaupt (Gal. 3, 19.): των παραβασεων χαριν ετεθη. Das Natur-Geſez (Röm. 2, 14. f.) konnte viel eher überhört, das menſchliche Verderben viel leichter mißkannt oder entſchuldigt werden (5, 13.), ſo lang kein ausführliches geſchriebenes Geſez Gottes da war, welches gewiſſe Handlungen mit ſo vielen Worten für unrecht erklärte, und ihre Strafbarkeit durch feſtgeſezte ſichtbare Strafen fühlbar machte. Das groſſe Verderben der Menſchen wurde alſo durch das moſaiſche Geſez *) beſſer ins Licht geſezt

*) Von einer anderen Seite her trug auch der Zuſtand der heidniſchen Welt zu dieſer Abſicht das Seinige bei. Der menſchliche Verſtand entwickelte ſich ſehr vortheilhaft, aber bei aller Cultur (Röm. 1, 22.) am wenigſten zum Vortheile der Religion. So weit ſich unter Griechen und Römern die Cultur verbreitete: ſo ſichtbar machte es der herrſchende Geſchmack in der Religion (v. 23. ff.), wie thöricht der Aufgeklärteſte in dieſer Rükſicht bleiben könne (v. 21. Apg. 17, 30. Eph. 4, 18.). Aller Verſtand der heidniſchen Weiſen brachte es doch in Rükſicht auf Gott und unſer Verhältnis gegen ihn nicht dahin, daß ſie ſelbſt nach ihren Religionskenntniſſen mit den jüdiſchen Propheten verglichen werden könnten, oder daß unter ihren Landsleuten Kenntnis Gottes und der Moral, oder Religionskenntnis in dem Maaße herrſchend geworden wäre, wie ſies bei allen Vorurtheilen unter den Juden, aber freilich nicht durch ihren Verſtand, der in Religionskenntniſſen zu ſehr unter dem

(Röm. 3, 20.), nicht nur weil die unsittlichen Handlungen, die unter Heiden gar nicht geachtet wurden, hier unter göttlicher Autorität für Sünde erklärt und bestraft wurden, sondern auch weil die Geschichte dieses Volks, welchem die Kenntnis seiner Pflicht so sehr erleichtert war, aufs überzeugendste darthat, daß es dem Menschen nicht blos an Kenntnis seiner Pflicht fehle, sondern daß er gegen seine Pflicht in einem solchen Maaße abgeneigt sey (8, 7.), daß ihm die Anweisung, wie er handeln müsse, wenn er glükselig seyn wolle, eine neue Gelegenheit wird zu sündigen und sich durch Sünde Strafe zuzuziehen, daß ein bestimmtes Verbot seine Lust zum Verbotenen überhaupt (seinen ni-

---

Einflusse der verdorbenen Neigungen (v. 12.) steht, sondern durch göttliche Offenbarung wenigstens in der Theorie geworden war (S. Herrn D. Jacobi Abh. XV. XVI. über wichtige Gegenst. der Rel. und Herrn Vicepr. Jerusalems Betr. 1. Th. 2.). Bei den Heiden zeigte sich das Verderben des menschlichen Herzens durch religiösen Unverstand; bei den Juden durch ein der Erkenntnis gar nicht entsprechendes Verhalten. Frägt man nach den Wirkungen des Evangelii: so wird hoffentlich nicht geläugnet werden, daß die Religionskenntnisse nicht nur bei Christen, sondern auch bei Naturalisten und Muhammedanern durch das Evangelium ausserordentlich gewonnen haben, wenn man die Kenntnisse älterer und neuerer Heiden dagegen hält. Und wenn selbst diese, dem Herzen des Menschen so angemessene (Ebr. 8, 10. ff.), Lehre so manches Herz doch nicht gewinnen konnte: so ist dies nur eine Bestätigung weiter, daß es uns gar nicht blos an Kenntnis des Guten fehle, daß unsere Abneigung vom Guten durch blosses Gesez oder durch blosse Predigt einer sich nach unserm Verdienste in allen Momenten aufs genaueste richtenden, Seligkeit vollends gar nicht bezwungen werden könne, wenn selbst die an sich so kräftige (§. 3.) Predigt von einer, auf freier und grosser Gnade Gottes (v. 12.) beruhenden, hohen Seligkeit (2, 3.) so manchem Herzen die heilsamen Gebote Gottes doch nicht einprägen kan (2, 10. f.)

sum in vetitum) erst rege macht, und er dieses Böse, worzu er ohne das Verbot nicht gedacht haben würde, nun erst vollbringt, weil ihr das Gesez daran gemahnt hat, er könne auch auf diesem Wege sündigen (7, 5. 7 — 13.). Könnte der Mensch durch sein eigenes Verhalten Ansprüche auf Seligkeit bekommen (Gal. 3, 12.); wäre es genug zu seiner Seligkeit, wenn er nur weiß, was er beobachten soll; könnte ihn also eine bloße Vorschrift für sein Verhalten glükselig machen (ζωοποιησαι): so müste sich das jüdische Volk wirklich (οντως) in Absicht auf Rechtschaffenheit und die davon abhangende Glükseligkeit (δικαιοσυνην) vor allen Völkern in eben dem Maaße ausgezeichnet haben (v. 21.), wie sich seine Hülfsmittel zur Kenntnis der Pflicht vor den Hülfsmitteln anderer Völker auszeichneten. Nun aber zeigt die Geschichte des israelitischen Volks überhaupt, und selbst die, in seinen eigenen h. Büchern enthaltenen, Nachrichten (η γραφη v. 22.) beweisen es (Röm. 3, 9 — 19. 22. f.), daß das jüdische Volk bei aller Güte seines Gesezes (7, 12.) nicht besser war als andere Völker, daß es immer aufs neue wider sein Gesez sündigte (Ebr. 8, 9.), und statt der Glükseligkeit, die ihm Beobachtung seines Gesezes zuwege gebracht haben würde (Gal. 3, 12.), immer Strafe über Strafe heraus kam (v. 10. Röm. 7, 5.), daß die Israeliten sich nur um so mehr verschuldeten, je vorsäzlicher sie das Böse thaten, dessen Strafbarkeit von Unjuden wenigstens nicht so leicht erkannt werden konnte, weil es bei ihnen nicht Uebertretung eines ausdrüklichen Gesezes war (4, 15. vergl. 5, 14. Zu dieser Erkenntnis der tiefen Verdorbenheit der Menschen (3, 20.), bei welcher es ihnen unmöglich ist auf dem Wege des Gesezes (8, 3. Gal. 2, 21. 3, 21.) oder (v. 12.) des eigenen Ver-

dienſts zur Glükſeligkeit zu gelangen (Röm. 3, 20. 23. f.), d
ihnen alſo nicht auf dieſem (Röm. 3, 21. 10, 4.), ſondern a
einem anderen (v. 6. Gal. 3, 11.) Wege, auf dem Wege d
Glaubens an Chriſtum (v. 22. 2, 16. f. Röm. 3, 22. 2
und ſeinen Tod (v. 25. 8, 3. Gal. 2, 20. f.) oder an ſe
Erlöſung (Röm. 3, 24.), kurz, auf dem Wege der fre
Gnade (v. 24. 4, 16. Gal. 2, 21. Eph. 2, 8.) oder der,
unſer Verhalten (Gal. 3, 12.) nicht gebundenen (v. 18. 2
Röm. 4, 14. 16.), Verheiſſung und Schenkung geholfen w
den muß, zu dieſer Erkenntnis unſeres tieferen Verderbens u
folglich zu einer deſto dankbareren Annahme der Gnadenanſt
durch Chriſtum (ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν, „daß wir du
den Glauben ſelig werden wollen“ Gal. 3, 24. vergl. 5, 4.
17.), war das Geſez (3, 24.), wie wir bisher geſehen hab
durch ſeinen moraliſchen Inhalt, aber eben ſowohl auch du
ſeinen ceremoniellen Theil bei aufmerkſamen Menſchen bef
derlich. Denn die ſo oft wiederholten Verſöhnopfer für einz
ne Perſonen, auch die Prieſter ſelbſt (Ebr. 5, 2. f. 7, 2
9, 7.), die den nächſten Zutritt zu Gott haben ſollten, und
das ganze Volk, machten es doch fühlbar genug, wie unrein
Menſchen in den Augen Gottes und der beſſeren Geiſter v
ſeien (v. 8.), wie unfähig die Iſraeliten durch ihre Sündh
tigkeit, die ihnen immer aufs neue vorgerükt wurde (10, 3.
ſelbſt der Ehre, Gottes irdiſches Volk zu ſeyn, alle Augenbl
werden (9, 23. m). 25. 10, 1. f. 11.), wie viel unfähi
ſie alſo des Zutritts zum himmliſchen Heiligthum, und wie
dürftig ſie der Verſöhnung Chriſti ſeyn müſſen (9, 23.
v. 24. p). Auch in dieſer Rükſicht fiel der Zwek (Gal.
22. ἵνα) der Verſöhnopfer, folglich auch (5, 3.) der Beſchn

dung und des Ceremonial-Gesezes überhaupt (Ebr. 7, 12.) bei denen weg (Gal. 3, 25.), die bereits aus Erkenntnis ihres Bedürfnisses sich hatten anweisen lassen (v. 24.), ihre Seligkeit aus Gnaden, durch Vertrauen auf Christum zu suchen. Ja die levitischen Versöhnopfer würden sich, insofern sie Erklärung der Unfähigkeit, zu Gott zu nahen, gewesen sind, nicht einmal gut mit dem Rechte zum Zutritt ins himmlische Heiligthum, das der Christ um Jesu willen zu haben glaubte (Ebr. 9, 14. 10, 19.), vertragen haben. Sie konnten von einem verständigen Christen ganz und gar nicht in Beziehung auf δικαιωσιν (Gal. 5, 4.) oder Seligkeit (vergl. Apg. 15, 1.) beobachtet werden (vergl. Ebr. 13, 10.), sondern blos insofern er noch Bürger des jüdischen Staats seyn wollte. Noch in einer anderen Beziehung war das mosaische Gesez παραβασεων χαριν gegeben (Gal. 3, 19.), und auch insofern war es blos vorbereitend (v. 23. f.) auf die künftige Gnadenanstalt durch Christum, und also blos bis auf Christi Zukunft verordnet (v. 19. Ebr. 9, 10. f.). Aberglaube und Irreligion würde die Erkenntnis Gottes und seiner Verheissungen (Gal. 3, 8. 16.) auch bei Abrahams Nachkommen, deren Hang zur Nachahmung der Heiden sich nur allzuoft geäussert hat, in kurzer Zeit verdrängt, und zugleich allen weiteren Offenbarungen Gottes oder wenigstens ihrer Publicität den Weg verschlossen haben, wenn Gott nicht dem Volke, das seine Offenbahrungen zum Besten der Nachwelt aufbewahren sollte (Röm. 3, 2. 9, 4.), durch das mosaische Gesez (Gal. 3, 17.), und besonders durch die Speiseverordnungen und andere jüdische Gebräuche (durch Einführung eines ζην ιδιαιως 2, 14.), eine eigenthümliche, der Vermischung mit andern Völkern hinderliche, Verfassung gegeben hat-

te. Eph. 2, 14. Aber auch dieser Zweck des Gesezes war nun erreicht, nachdem die rechte Erkenntnis Gottes durch die Erfüllung der Verheissung oder durch die so kundbar gewordene Geschichte Jesu eine weit grössere Publicität und Sicherheit erhalten hatte, als ihr der jüdische Staat niemalen verschaffen konnte. Es gehörte mit zur Erfüllung der Verheissung (Röm. 3, 8. Luc. 24, 44. f. 47.), daß die lezte Offenbarung Gottes durch den grossen Nachkommen Abrahams auch den Heiden zu statten kommen solle, und die Geschichte Jesu, welche von dem so weit verbreiteten Evangelium die Grundlage ausmacht, weiset deutlich auf eine übermenschliche, nach bestimmten Absichten handelnde, verständige Ursache so vieler ausserordentlichen Erfolge*); auf einen unsichtbaren Urheber, der von eben den Personen, welche das mächtige und weise Wesen unterstüzte, für denselben Gott, welcher sich auch den Juden geoffenbahrt habe (Joh. 11, 41. f. 5, 36. 14, 11. vergl. 8, 54. 11, 40. 4. 9, 3.), also für den Schöpfer der Welt (vergl. Apg. 14, 15 — 17.), ausdrüklich erklärt wird. Was die Lehre Jesu auf das deutlichste und rührendste behauptet, das wird schon durch die Sendung eines solchen göttlichen Gesandten an die Menschen und um der Menschen willen, und durch die Natur seiner Beschäftigungen auf Erden (Apg. 10, 36 — 38.) bestätiget, daß nemlich Gott sich um die Angelegenheiten der Menschen bekümmere. Die Geschichte Jesu ist anfangs eben so verwikelt (Luc. 24, 21. Matth. 16, 22. f.), wie es die Wege der Vorsehung im Ganzen sind, und gewinnt dennoch einen der höchsten Weisheit so würdigen

*) S. über den Zweck Joh. S. 512. f.

Ausgang, daß man in diesem übersehbaren Plan, das ächte Bild der unübersehbaren, und blos aus Mangel der Uebersicht für schwache Menschen oft so anstößigen, Regierung der Welt im Grossen sehen kan; sie führt durch lauter sichtbare Begebenheiten (Joh. 16: 16—22. Apg. 1, 8—11. 2, 32. f. vergl. Joh. 16, 7.) auf die Wirklichkeit einer unsichtbaren Welt; sie erleichtert die Beschäftigung mit Gott, selbst unserer Einbildungskraft, der eigentlichen Mutter der Abgötterei, durch Darstellung eines sichtbaren Bildes (Ebr. 1, 3.) des unsichtbaren Gottes *), oder durch die Person eines Gottmenschen, den unsere Einbildungskraft sich ohne Irrthum als einen Menschen denken darf, welcher unter Menschen gelebt hat und von welchem wir eine ganze Reihe menschlicher, in unserem Gesichtskraise liegenden, Begebenheiten wissen, den wir aber zugleich ohne Irrthum oder Abgötterey **) als wahren Gott anbeten und verehren dürfen. Das Evangelium machte Gott und seine Vorsehung und die unsichtbare Welt so anschaulich ***), daß die Religion auf diesem Wege am leichtesten bei noch so verschiedenen Nationen Eingang finden konnte, und gerade die Aufhebung äusserlicher Unterscheidungen (Eph. 2, 14. f.) das beste Mittel war, diese historische Belehrung von Gott und göttlichen Dingen bald Anfangs recht weit zu verbreiten, und durch diese Verbreitung auch der Nachwelt so zu sichern, daß sie bei treuloser Behandlung in einzelnen Gegenden doch nimmer von der Erde verdrängt, sondern wenigstens immer in anderen Gegenden ge-

*) a. a. O. S. 513.

**) a. a. O. §. 103.

***) S. das hiesige Weihnachts-Programm von 1788. S. 16. f.

glaubt und wiederum weiter verbreitet werden konnte. Endlich hat Gott selbst durch die Austheilung der Gaben des Geistes auch an Unbeschnittene (Gal. 3, 2. 5, 14. Apg. 10, 44. ff. 11, 15.) deutlich genug erklärt, daß er die Unjuden wegen unterlassener jüdischer Gebräuche nicht für unrein halte (15, 8. f.) und also auch von anderen nicht dafür gehalten wissen wolle (10, 28. f. 11, 17. vergl. 2. f.), daß er von den Heiden, die zu seinem seligen Volk gehören wollen, nicht (vergl. 15, 1.) Beobachtung jüdischer Ceremonien, sondern (Gal. 5, 6.) eben den, durch Liebe thätigen, Glauben an Jesum fordere, durch welchen auch die Juden (2, 15. f.) ebenfalls (Apg. 15, 11. vergl. v. 8. f. 11, 17.) erst gereinigt werden mußten, wenn sie zu dem seligen Volke Gottes gehören wollten. Demnach hat der Apostel selbst Gal. 3, 5. deutlich genug erklärt, wie Christen durch Jesu Tod von dem mosaischen Gesezе, insofern Erfüllung seiner Vorschriften als **Weg zur Seligkeit** betrachtet wurde, **überhaupt** befreit (2, 19. 21.), und dabei dennoch eben um dieser ihrer Befreiung willen (5, 18.) zur möglichsten Beobachtung der sittlichen Gebote Gottes so sehr verpflichtet seyn können (v. 22. ff. 6.), als sie um der nemlichen Befreiung willen von der Beobachtung der ceremoniellen Gebote losgesprochen sind (K. 3.). Es bleibt also dabei, daß der Zwek des Todes Jesu **überall verfehlt wäre** (2, 21.), wenn wir erst vermöge der Beobachtung des Sitten-Gesezes Anspruch auf Seligkeit bekommen, erst durch unser Wohlverhalten zur Gnade Gottes gelangen müßten. Unsere Begnadigung kan folglich nicht erst vermittelst unserer Besserung Zwek des Todes Jesu seyn, sondern sie ist der eigentliche, unmittelbare Zwek des Todes Jesu, ohne welchen alle übrige Absichten

entweder gar nicht erreicht werden konnten, oder wenigstens dem AlleinWeisen nicht zureichend gewesen wären, den Tod seines eigenen Sohns zu beschliessen.

§. 7.

Nun läßt sich zwischen der Vergebung unserer Sünden und dem Tode Jesu kein unmittelbarer Zusammenhang denken, wenn Jesus nicht an unserer Stelle gelitten und durch Uebernahme der Strafe uns davon frei gemacht hat. Wir wären demnach schon durch den bisherigen Beweis (§. 2—6.), daß Vergebung der Sünden (§. 1.) die unmittelbare, eigentliche Absicht des Todes Jesu sey, hinlänglich berechtigt, den allgemeinen Ausdruk, Christus sey für uns gestorben, dahin zu bestimmen, daß Jesus unser Bestes, um dessen willen er starb, durch das Eintreten in unsere Stelle oder durch das Leiden an unserer Statt befördert habe. Nicht nur ὑπερ, sondern auch ἀντι selbst (Ebr. 12, 2. 9) könnte freilich an sich in der allgemeinen Bedeutung: wegen *) genommen werden; aber bei Jesu bringt es die Natur der Sache mit sich, daß er an unserer Stelle (vergl. ὑπερ Philem. 13. und oben S. 436.) gestorben ist, weil das Beste, worauf sein Tod eigentlich abzwekte, die Vergebung unserer Sünden ist, und er in dieser bestimmten Absicht und mit diesem unmittelbaren Erfolge nicht sterben konnte, wenn er nicht an unserer Stelle gelitten hat. Allein wir bedürfen nicht einmal eines Schlusses, sondern das N. T. sagt es ausdrüklich, daß Christus an unserer Stelle gelitten habe. Schon das muß uns aufmerksam machen, daß

*) S. Herrn Prof. Eberhard B. 2. S. 294. und Herrn Pastor Wichmann S. 299. ff.

Chriſti Leiden für uns als Leiden eines Unſchuldigen (2 Kor. 5, 21.) für Schuldige (Röm. 5, 6. 8.) beſchrieben wird (1 Petr. 3, 18.). Und damit man ja nicht denken könne, Jeſu Leiden beziehe ſich nicht gerade auf das Leiden, welchem der Schuldige als Schuldiger oder um ſeiner Sünde willen unterworfen iſt; ſo wird noch die Beſtimmung hinzugeſezt (v. 18.), der unſchuldige Chriſtus habe für die Schuldigen ſo gelitten, daß er eigentlich um ihrer Sünden willen (vergl. Röm. 4, 25. 1 Kor. 15, 3. Gal. 1, 4. Eſ. 53, 5. *)

*) Ich ſeze voraus, daß Eſaias von Chriſto geweiſſagt habe (Diſſ. qua inſigne de Chriſto oraculum Eſ. 52, 13—53, 12 illuſtratur p. 1. 24. f.). Wenn man auch die willkührliche Hypotheſe, wovon wenigſtens 2 Kön. 18—20. Eſ. 36—39. nicht die geringſte Spur, ſondern eher das Gegentheil (38, 17. vergl. Michaelis bei 2 Kön. 20, 1.) anzutreffen iſt, ohne allen Beweis gelten laſſen wollte, daß ſich Hiskias ſeine Krankheit durch den Kummer zugezogen habe, den ihm ſein laſterhaftes, zum Gözendienſt ſich immer hinneigendes Volk gemacht hatte (Allg. deutſche Bibl. B. 75. S. 46.): ſo ſchikt ſich wenigſtens alles, was Eſ. 53, 8. f. 10. 12. von dem wirklich erfolgten Tode des Leidenden geſagt wird, für keinen Leidenden, der aus ſeiner Krankheit, worein er um der Sünde ſeines Volks willen gerathen war, durch bloſſe Geneſung in ſeine glüklichere Periode übergieng. Will man lieber das jüdiſche Volk zum Gegenſtand der Weiſſagung machen; ſo muß man wenigſtens zugeben, daß die Erklärung von Jeſu viel ungezwungener und natürlicher iſt, weswegen auch Herr Geh. Kirchenr. Döderlein, der jene Deutung in der dritten Ausgabe ſeiner lat. Ueberſezung des Eſaias zugleich mit vorgelegt hat, der Erklärung von Chriſto den Vorzug giebt (S. 242.). Aber auch ſelbſt die grammatiſche Möglichkeit jener Auslegung ſcheint mir noch groſſen Zweifeln unterworfen zu ſeyn, man mag nun das jüdiſche Volk überhaupt oder den beſtimmten Theil des Volks verſtehen, der ins Exil gehen mußte. Im erſteren Fall konnte der geplagte Knecht Got-

litte. Wenn man vom Leiden eines Schuldigen um seiner Sünden willen redet: so meint man ohne Zweifel seine Strafe. Und wenn nun vom Leiden eines Unschuldigen um der Sünde willen zum Besten (υπερ) der Schuldigen die Rede wird (1 Petr. 3, 18.): so

---

des nicht von denen, welche sich durch Abgötterei und andere Sünden verschuldet hatten, unterschieden werden als von solchen (v. 4. f. 6.), deren Sünden er büssen müsse. Denn das gestrafte jüdische Volk hatte ja die bestraften Sünden selbst begangen. Es müßte also heissen: der Knecht Gottes leide seine Krankheit, die von ihm verschuldete Schmerzen, er werde um seiner Sünde willen verwundet u. s. w. Im leztern Falle konnte zwar gesagt werden, auch die Zeitgenossen des Esaias haben solche Schulden auf sich, die zur Zeit des Exils werden zusammengenommen werden, so, daß das Volk (der Knecht) Gottes in jener Zeit gleichsam auch für Esajas Zeitgenossen gestraft werde (S. 249.) Aber wenn die erste Person der mehreren Zahl die Zeitgenossen des Esajas im Gegensaz gegen den Knecht Gottes, oder die Juden zur Zeit des Exils bezeichnet; so durfte v. 5. nicht gesagt werden: „der Knecht Gottes leidet uns heilsame Strafe, und durch seine Wunden werden wir geheilt." Denn die heilsamen Folgen des Exils (S. 248.) wurden nicht Esajä Zeitgenossen, sondern den Juden im Exil und ihren Nachkommen, also dem Knechte Gottes nach der Voraussezung, zu Theil. Und wie schikt sich wol die Beschreibung v. 7. für die Exulanten? Wie das Lob v. 9. für Esaiä Zeitgenossen oder für ihre Nachkommen bis aufs Exil? Soll aber der Sinn seyn (vergl. S. 251), in längst verflossenen Zeiten sey das jüdische Volk ein heiliges Volk gewesen, jezt aber nicht mehr; wie hängt dies mit dem ersten Theil des 9ten Verses zusammen: „man gedenkt den Knecht oder das Volk Gottes gar zu vertilgen, wiewol es ein von der Rechtschaffenheit seiner Vorfahren abgekommenes, ausgeartetes Volk ist?" Oder wenn heilig blos so viel ist als besonderes Volk Gottes, wie andere Völker nicht sind; warum denn das die Ju-

ist die Sünde, um welcher willen der Unschuldige leidet, nicht die seinige, sondern die Sünde dessen (Röm. 4, 25. 1 Kor. 15, 3. Gal. 1, 4.), welchem das Leiden des Unschuldigen nüzen soll. Er leidet also die Strafe des Schuldigen. Wenn aber der Unschuldige zum Besten des Schuldigen Strafe oder um der Sünde willen leidet, so leidet er in der Absicht, daß der Schuldige von seinem Leiden, das ihm als Schuldigen gebührte, frey seyn könne; er leidet um der Sünde willen an der Stelle dessen, der aus jenem Grunde zu leiden hätte. Ich glaube jedem unbefangenen Gefühl die Entscheidung getrost überlassen zu dürfen, ob man, wenn von eines Unschuldigen Leiden um der Sünde willen zum Besten eines Schuldigen die Rede wird, nicht viel eher an Strafe, welche ein Unschuldiger zur Befreiung des Schuldigen von dem, ihm als Schuldigen eigentlich zukommenden, Leiden übernommen habe, denken wird, als an Leiden oder Krankheit eines Vaters, woran die Sünden fremder Leute, mit denen er von Amtswegen zu thun hatte, schuldig waren, die aber am Ende einen ungerathenen Sohn des Sterbenden auf bessere Gesinnungen geleitet und von dem Dienst der Sünde und dem Verderben befreit hatte. Vielleicht könnte man in der Dichtersprache, die man bei Esaias *) aber nicht bei Paulus

den zur Zeit des Exils nicht mehr? Warum heissen sie denn Knecht Gottes? Wird ihnen nicht sogleich v. 10. ff. vergl. 52, 13. 15. versprochen, daß Gott sich ihr als seines Volks (Knechts) annehmen werde? Und wäre es für die Heiligkeit in diesem Sinne, oder dafür, daß Gott die Juden zu seinem Volk erwählt und sich ihr besonders angenommen hatte, eine schikliche Beschreibung: nec vim ulli intulit nec in quemquam fraude usus est?

*) Vergl. Allg. Deutsche Bibl. B. 75. S. 45.

und Petrus vorausſezen darf, von einem Vater, der aus Aergernis über die Bosheit ſeines Sohns krank wurde und durch ſeinen Tod die, ſo lang vergeblich geſuchte, Beſſerung eben dieſes Sohnes bewirkte, den Ausdruk endlich hingehen laſſen: der unſchuldige, fromme Vater litte wegen der Sünde (ſeines Sohns) zum Beſten dieſes Schuldigen. Wenn aber der Tod nicht eigentlich durch die Sünde des Sohns, ſondern durch die Bosheit anderer Perſonen, an welchen der Vater Leib und Seele zerarbeitete, veranlaßt worden und doch am Ende zur Beſſerung des Sohns ausgeſchlagen iſt; ſo würde man wol eher ſagen: „der fromme Vater litte für den ungerathenen Sohn zur Beſſerung“, als: „der Fromme litte um der Sünde willen für den böſen Sohn.“ Denn es hatte offenbar keinen Einfluß auf das Beſte oder die Zurechtbringung des Sohns, daß der Tod ſeines Vaters durch fremde Sünden, wobei der Sohn ſich nichts vorzuwerfen hat, veranlaßt worden iſt; ſondern der Tod des Vaters würde dem Sohn eben ſo wol genüzt haben, wenn er ohne Verſchuldung eines Menſchen erfolgt wäre. Oder hat der unſchuldige Jeſus etwa blos für diejenigen Uebelthäter gelitten, deren Sünden die phyſiſche Urſache ſeines Leidens waren? Waren dieſe Uebelthäter zu Rom, zu Korinth, in Galatien? Und doch iſt Jeſus wegen der Sünden der Römer, Korinthier und Galater, die mit Jeſu Kreuzigung nichts zu thun hatten, geſtorben (Röm. 4, 25. 1 Kor. 15, 3. Gal. 1, 4.) Ohne Zweifel hat er wegen der Sünden der ἀδίκων in Pontus, Galatien u. ſ. w. (1 Petr. 1, 1.) inſofern gelitten, als er ihnen durch ſeinen Tod den Zutritt zu Gott verſchaffen wollte (3, 18. vergl. Ebr. 10, 19. 9, 14.), ihnen eben durch das Leiden um ihrer Sün-

den willen, oder durch die von ihnen übernommene Strafe (Es. 53, 5.) Friede (v. 5.) mit Gott (Röm. 5, 1.), oder (v. 9.) Sicherheit vor Strafe, und dagegen freien Zugang zur Gnade Gottes (v. 2.) zuwege bringen wollte. Hienach läßt sich auch beurtheilen, inwiefern Jesus die Sünden getragen habe. Freilich war sein Leiden gewissermassen das Werk der Sünder. Allein der Ausdruk: eines andern Sünde tragen, wird nicht von dem Beleidigten gebraucht, der freilich die Folgen der Sünde oder Bosheit seines Beleidigers empfindet; sondern er bezieht sich auf die Folgen, welche die Sünde für den Thäter, nicht für den Gegenstand der Sünde, hat oder haben sollte. „Seine Sünden tragen" heißt: „die Strafe seiner Sünde leiden", und „anderer Sünde tragen" heißt: „die Strafe, welche auf anderer Sünde folgt, leiden, sie mit empfinden (4 Mos. 14, 33.) oder aber für jene ausstehen (Ebr. 9, 28. g.)" Also nicht blos als Gegenstand fremder Versündigungen hat Jesus gelitten, sondern die Folgen, welche die Sünden anderer Menschen für die Sünder selbst haben sollten, die Strafen fremder Sünden hat er ertragen. Zudem heißt es ja nicht blos von den Kreuzigern Jesu oder von den nächsten Urhebern seines Leidens, sondern von Sclaven in Pontus, Galatien u. s. w. (1 Petr. 2, 18. 21. 24.), von einer grossen Menge (Ebr. 9, 28.) Menschen, die zum Theil lang vor Jesu gelebt haben (v. 26.), kurz, von der Welt (Joh. 1, 29.), daß Jesus ihre Sünden getragen habe. Daß auch 1 Joh. 3, 5. nicht nothwendig von Wegschaffung der Sünde selbst, oder von Aufhebung ihrer Herrschaft verstanden werden müsse, sondern die erweisliche Bedeutung von Empfindung der Strafen der Sünde

beibehalten werden könne, ist Ebr. 9, 28. g) gezeigt. Und wenn auch Es. 53, 4. Krankheiten und Schmerzen tragen nichts weiter hiesse, als Krankheiten und Schmerzen wegnehmen (Matth. 8, 17. *): so liesse sich daraus noch nicht einmal schliessen, daß das Wort tragen auch in Verbindung mit dem Wort Sünden die nemliche Bedeutung des Wegnehmens haben könne. Denn da einmal erwiesen ist, daß die lezrere Redensart so viel sagt, als: „Strafen der Sünde leiden", so müßte man, um in dieser Redensart die Anzeige von erduldeter Strafe wegzuschaffen, ein Beispiel anführen, daß tragen in Verknüpfung mit dem Wort Sünden so viel sey, als wegnehmen ohne eigene Empfindung der Folgen der Sünde. Und denn wäre erst nichts weiter erwiesen, als daß der Ausdruk: Christus trug die Sünden, so viel heissen könne, als: er nahm die Folgen der Sünde weg. Denn auch der Ausdruk: Krankheiten wegnehmen führte wieder auf Folgen der Sünden, was auch Krankheiten seyn können (Joh. 5, 14.), nicht auf Wegnehmen der Sünde selbst, wofür man Krankheiten nicht ansehen kan. Jesus hat auch die Kranke, die er heilte (Matth. 8, 17.), nicht durch ihre vorläufige Besserung geheilt; nicht die Sünde zuerst weggeschafft, damit hernach ihre Strafen (die Krankheiten) von selbst wegfallen sollten **). Wenn wir aber Es. 53, 4. mit v. 5. vergleichen, so wird es kaum zu verkennen seyn, daß unsere Krankheiten und Schmerzen tragen so viel ist, als: um unserer Sünde willen verwundet und

*) Vergl. Allg. Liter. Zeit. 1787. N. 291. a. S. 607. den Brittischen Theol. Th. 4. S. 256.

**) Vergl. Allg. Liter. Zeit. 1788. N. 32. a. S. 248.

zerschlagen werden, oder Krankheiten (Wunden) und Schmerzen als Folgen unserer Sünden (um unserer Sünde willen) leiden, und erst, insofern dieses Leiden der Folgen unserer Sünden (diese Uebernahme der Strafe) unseren Frieden oder Sicherheit vor Strafe bewirkt, insofern seine Wunden (das Ertragen unserer Krankheit, das Leiden unserer Schmerzen) uns heilen oder von Krankheit und Schmerzen (von den Folgen der Sünde) befreien, kan dieses Ertragen unserer Krankheit und Schmerzen zugleich auch als Wegnahme unserer Krankheit und Schmerzen betrachtet werden. Daß Christus die Krankheiten und Schmerzen der Menschen wegnehmen werde, hat Esaias v. 4. nur insofern gesagt, als er ein solches Leiden ihrer Krankheiten und Ertragen ihrer Schmerzen verstanden hat (v. 5.), wodurch sie geheilt oder von den Folgen der Sünde befreit werden sollten. Von den Wundern, die Jesus an den Kranken verrichtet hat, ist demnach eigentlich nicht die Rede, sondern von derjenigen Wegnahme der Folgen der Sünde, welche durch Jesu Leiden (durch seine Plage und Marter v. 4.) bewirkt worden ist. Aber der Geist Christi, welcher das Leiden und die Herrlichkeit Jesu vornemlich durch Esaias vorhergesagt hat (1 Petr. 1, 11. vergl. 2, 24. Joh. 12, 41.) konnte die Aufhebung der Folgen oder Strafen unserer Sünde durch das Leiden oder die Strafe, welche Jesus erduldet hat, unter dem Bilde der Heilung (Es. 53, 5.) oder Aufhebung von Krankheiten und Schmerzen (v. 4.) aus dem Grunde *)

*) Dies ist um so wahrscheinlicher, wenn Es. 53, 3. wirklich von den Wundenden Christi die Rede ist, und dann v. 4. fortgefahren

beſchreiben, weil der Meßias durch wirkliche Wegnahme der körperlichen Krankheiten und Schmerzen beweiſen ſollte (vergl. Matth. 9, 6.), daß er da ſey, um die Folgen der Sünden aufzuheben oder den Menſchen Vergebung zu verſchaffen. Unter dieſer Vorausſezung gehörte es alſo wirklich mit zur Abſicht *) der Stelle Eſ. 53, 4. einen Wink von den Wunderkuren des Meßias zu geben (Matth. 8, 17.). Aber nicht in dem von Matthäus angeführten Saze ſelbſt, ſondern in der Abſicht, warum er gerade ſo iſt ausgedrükt worden, läge die Voranzeige von den Wunderkuren Chriſti. Vergl. Ebr. 7, 3. Anm. o).

§. 8.

Wenn der leidende Jeſus blos überhaupt mit einem Opfer verglichen würde (Eph. 5, 2. **): ſo könnte man frei-

---

wird: „freilich nimmt er unſere Krankheit weg, aber nicht blos in dem, auf gewiſſe (leiblich kranke) Perſonen ſeiner Zeit eingeſchränkten, Sinne (v. 3.), ſondern ſo, daß ſeine Wolthat eine viel gröſſere Menge angeht (v. 18. 6. 52, 15.). Er nimmt die Folgen der Sünden, woran alle ohne Unterſchied krank liegen, unſere Strafe nimmt er hinweg, indem er ſelbſt die Folgen unſerer Sünden (unſere Krankheit) leidet, indem er unſere Strafe erträgt, damit wir von dieſem Uebel befreit werden.“ S. die angef. Diſſ. S. 10—13.

*) Diſſ. de ſenſu hiſtor. §. XXVIII.

**) Auch in dieſer Stelle wird Jeſus nicht mit einer trockenen Gabe verglichen, ſondern mit einem blutigen Opfer. Denn es heißt ja, er habe ſich als Opfer in den Tod gegeben (vergl. Röm. 4, 25. 8, 32.). Προσφορα wird von jedem Opfer, auch von dem blutigen geſagt. Ebr. 10, 14. 18. vergl. 10. und v. 1. 2. vergl. 4. S. auch Sir. 46, 16. und Herrn Superint. Lange Wörterb. Th. 3. S. 235.

lich nichts weiter daraus schliessen, als daß Jesu Tod Gott besonders angenehm gewesen sey *). Allein Paulus erklärt sich ausdrüklich, daß er ein bestimmtes Opfer, ein Versöhnopfer meyne. Dies geschieht zwar nirgends so umständlich als im Brief an die Hebräer (13, 11. f. 2, 17. 7, 27. 19, 12. 18. 9, 12. 24. ff. vergl. 7.), weil der Apostel hier eigentlich den Zwek hatte, diese Vergleichung zu entwikeln. Aber auch aus andern Briefen eben dieses Apostels ist wenigstens so viel klar, daß er Eph. 5, 2. nicht überhaupt ein Opfer, sondern namentlich ein Sünd- und Versöhn-Opfer verstanden habe. So schreibt er Röm. 8, 3. Gott habe seinen Sohn gesandt περι αμαρτιας, d. i. (3 Mos. 5, 11. Ebr. 10, 6. 8. vergl. v. 18.) als προσφορὰν περι αμαρτιας, oder, wie Johannes eben diesen Begriff ausgedrükt hat (1 B. 2, 2. 4, 10.), als ἱλασμον περι των αμαρτιων, als ein Sündopfer (Ez. 44, 27.), durch dessen Blut wir gereinigt werden (1 Joh. 1, 7.), oder (v. 9. vergl. Ebr. 9, 14. e) um dessen willen uns die Sünden vergeben werden (1 Joh. 2, 12.). Nachdem es 2 Kor. 5, 18. f. geheissen hat, Gott sei durch Christum den Menschen versöhnt worden (§. 4.): so wird die Art und Weise, wie Gott dies durch Christum bewerkstelligt habe, v. 21. dadurch erklärt, daß Gott Christum für uns zum Sündopfer (αμαρτια, vergl. Ebr. 9, 28. h) gemacht habe. Daß ἱλαστηριον Röm. 3, 25. ein Versöhnopfer bedeuten könne, haben Rypke S. 161. und Krebs S. 275.

*) S. Phil. 2, 17. f). 2 Tim. 4, 6. und Herrn Prof. Eberhard B. 2. S. 108. f.

bewieſen, und daß man es in dieſer Bedeutung nehmen müſſe, zeigt die Sache ſelbſt, weil die, bei den 70. gewöhnliche, Bedeutung, wovon doch auch ſonſt im N. T. abgegangen wird *), keinen Sinn giebt. Nicht Chriſtus, ſondern **Gott** wird hier als der **Begnadigende** (δικαιῶν v. 21. f. 24. 26. 30. 4, 5. 24. f. 1. 11. 8, 33.) angeſehen, da hingegen Chriſti Erlöſung das Mittel der Begnadigung iſt (3, 24. 5, 1. 9 — 11.). Nun war nicht der Gnadenthron, ſondern das **Blut des Verſöhnopfers** das Mittel der Begnadigung; man wandte ſich zu dem Gnadenthron, nicht als zu dem Mittel, wodurch Verſöhnung mit Gott ausgewirkt werden müſſe **), ſondern als zu dem Bilde des Throns Gottes, oder des rechten Gnadenthrons, von welchem in Kraft des gegen den Gnadenthron geſprengten Bluts Gnade erwartet wurde. Demnach iſt Chriſtus nicht der **Gnadenthron**, zu welchem der Glaubige ſich wenden muß, ſondern im Vertrauen auf das Blut (3, 25. Ebr. 10, 19.) oder den Tod Jeſu als eines **Verſöhnopfers** (ἱλαστηρίου) wendet man ſich zum Gnadenthron (4, 16.) im himmliſchen Allerheiligſten (10, 19.), oder zu dem Thron Gottes, von welchem man um des Blutes Jeſu willen (Röm. 5, 9.) Gnade erwartet (Ebr. 4, 16.). Daß auch Jeſus ſelbſt ***) ſchon ſeinen Tod mit einem Opfer verglichen habe (Matth. 20, 28.), das zur Befreiung vieler geſchlachtet werde, iſt oben (§. 5.) bemerkt. Nun kommt freilich alles darauf an, daß wir den Zwek der Vergleichung richtig tref-

*) S. Herrn Ritter Michaelis Einl. in die Schriften des N. B. §. 29.

**) Vergl. Herrn Superint. Lang Th. 2. S. 274.

***) Vergl. Herrn Oberconſ. R. Tellers Wörterb. Art. Opfer.

sen*). Darauf könnte uns schon die bloße Bemerkung der wesentlichen Stüke bei einem Versöhnopfer führen. Denn es muß doch seinen Grund haben, warum Jesu Tod gerade mit einem Versöhnopfer verglichen wird. Die unterscheidende Wirkung des Versöhnopfers war Versöhnung oder (Ebr. 2, 17. u) Vergebung der Sünden, und zwar wurde diese Wolthat nicht kraft der busfertigen Gemüthsfassung, womit das Opfer gebracht wurde, sondern kraft des geschlachteten Opfers erlangt **). Allerdings war es Gott angenehm (Ps. 51, 19.), wenn der Israelite an den Opfern (v. 18.) Anlaß nahm, über sein bürgerliches Verhältniß hinauszugehen, wenn er auf der einen Seite sein Herz und Leben prüfte, und mit Wehmuth bedachte, wie unrein ihn der Richter der Welt finden müsse (Ebr. 10, 3. 1), wenn er aber auf der andern Seite auch an Gottes Barmherzigkeit dachte, die ja, wenn es nöthig seyn sollte, auch in Beziehung auf das unsichtbare Reich Gottes für uns Menschen eine Versöhnung könnte veranstaltet haben, wenn er also von dem Gotte, der in seinem sichtbaren Staate bürgerliche Strafen nachließ, auch eine, das Gewissen beruhigende, Vergebung erwartete (9, 23. m), 10, 7. a). Allein diese, nicht auf den jüdischen Staat eingeschränkte, sondern das ganze Verhältnis des Menschen gegen Gott betreffende, Vergebung (9, 14. 15.), welche nur busfertigen Israeliten widerfuhr, war denn nicht Wirkung des levitischen Versöhnopfers (10, 1. f. 4. 11.), das ja

*) Allg. deutsche Bibl. B. 22. S. 363.

**) Vergl. Apol. des Sokr. B. 2. S. 299.

Feierlichkeit, womit das Opfer Jesu eigentlich verglichen wird (9, 7—10, 20. 11. i), deutlich ins Licht gesezt worden. Um bei diesem allerfeierlichsten (9, 7. 3 Mos. 16, 30. f. 34.) Versöhnopfer desto sichtbarer zu machen, was es mit den Versöhnopfern überhaupt für eine Bewandnis habe, wurden hier zum Sündopfer für das Volk zween Ziegenböke genommen (v. 5. 7.), da sonst bei Sündopfern (K. 4. f.), und auch am grossen Versöhnungstage selbst beim Sündopfer des Hohenpriesters (16, 3. 6. 11.) nur Ein Thier nöthig war. Durch das feierliche Bekenntnis der Sünde des Volks über dem Haupte des einen Ziegenboks wurde offenbar die Sünde gleichsam auf das Thier übertragen. Sie lag ihm auf dem Haupt. Die Strafe der Sünde sollte seinen Kopf treffen (v. 21.). Der Ziegenbok hatte alle Missethat des Volks auf sich liegen (v. 22.), und sollte ihre Strafe durch den Tod leiden. Nach dem gewöhnlichen Gange würde er auch wirklich geopfert worden seyn, wie das Rind, das zum Sündopfer für den Hohenpriester bestimmt war (v. 11.), und wie jedes andere Sünd- oder Schuld-Opfer (K. 4. f.). Allein bei dieser gröſten Versöhnungs-Feierlichkeit sollte die Versicherung des Gesezes (16, 30. ff.), welche sonst blos wörtlich war (4, 20. 26. 31. 35.), anschaulich gemacht werden. Der Stellvertreter des Volks, der als Sündopfer (16, 5.) hätte sterben sollen, erhielt also Leben und *) Freiheit (v. 10. 21.), und die Israeliten konnten nun, da selbst ihr Stellvertreter in Absicht auf die Strafe, losgesprochen war, ihrer eigenen Freiheit von Strafe desto gewisser seyn. Der Ziegenbok, der ihre Schuld und Stra-

*) S. Herrn Ritter Michaelis bei v. 10.

se auf sich hatte nehmen müssen (v. 21.), trug sie mit sich in die Wüste (v. 22.), die Strafe ihrer Sünden war also ferne von ihnen (vergl. Ps. 103, 12.), sie wurden nicht nach ihrer Missethat behandelt (v. 10.). Um aber zugleich sichtbar zu machen, daß ihnen die Strafe um deswillen erlassen werde, weil was anderes an ihrer Stelle gelitten hat; so mußte nun ihr Sündopfer (3 Mos. 16, 5.), das ihre Stelle in Absicht auf die Strafe hätte vertreten sollen (v. 21.), wiederum ein Sündopfer haben. Es wurde also noch ein anderer Ziegenbok zum Sündopfer dargestellt (v. 5.), und erst, nachdem (v. 20.) dieser dem HErrn als Sündopfer dargebracht war (v. 9. 15. ff.), oder *) die Strafe, welche der Stellvertreter der Israeliten hätte leiden sollen, wirklich ausgestanden hatte, war der Stellvertreter der Israeliten versöhnt (v. 10.), erst jezt konnte ihm die Strafe erlassen oder Leben und Freiheit geschenkt werden (v. 10. 20—22.). Daß endlich der geopferte Ziegenbok statt des anderen gelitten habe, welcher nachher für den Stellvertreter der Israeliten erklärt wurde (v. 21.), aber die Strafe diesmal nicht selbst erstehen konnte, wenn er ein Bild der Erlassung der Strafe abgeben sollte, war daraus abzunehmen, weil der leztere Bok zugleich mit dem ersteren Gotte als Sündopfer dargestellt (v. 5. 7.) und bei dem Herrn des israelitischen Volks durchs Loos gleichsam angefragt werden mußte

*) Diese Bestimmung des Sündopfers ist bereits aus der Beschreibung (v. 21.) des einen von den beiden Sündopfern (v. 5.) bekannt.

(v. 8.), ob der Ziegenbok, welcher für das Sündopfer der Israeliten erklärt (v. 21. vergl. 4, 15.) und losgelassen werden sollte (16, 10. 21. f.), selbst sterben müsse, oder ob der HErr einen anderen Ziegenbok für jenen, zu seiner Versöhnung (v. 10.), als Sündopfer (v. 9.) annehmen wolle. **Vergebung der Sünde, und zwar in Rükſicht auf die geſchehene Uebertragung der Strafe von dem eigentlich Strafbaren auf was anderes**, iſt das Weſentliche beim Versöhnopfer. Wenn nun Jesu Tod mit dem Tode eines Versöhnopfers verglichen wird; ſo gehört der angezeigte **Erfolg**, und die bestimmte **Urſache** des Erfolgs um ſo gewiſſer zu den abgezwekten Vergleichungsſtücken, als beide Stücke von dem Versöhnopfer Jesu **ausdrüklich** bemerkt werden. Nach der eigenen Erklärung Pauli (Ebr. 10, 15—18.) hat die Vergleichung (9, 7—10, 14.) zwiſchen dem Blute (9, 12.) des neuen Bundes (v. 15.) und zwiſchen dem Blute der Verſöhnopfer an dem jährlichen groſſen Versöhnungstage des alten Bundes (v. 7. 12. 25. 10, 1. 3. f.) die Abſicht, eben das zu ſagen (v. 15.) was Gott von der **Vergebung der Sünden** (v. 18.) im neuen Bunde (v. 16.), durch Jeremias geſagt hatte (v. 17.). Das Opfer Jesu (v. 10. 12. 14.) **nahm die Sünden ſo weg** (9, 26. vergl. 10, 4. 11.), daß eine Vergebung der Sünden zu Stande gebracht iſt, welche alles weitere Opfern für die Sünde entbehrlich macht (9, 25. ff. 10, 18.). Durch Chriſtum, welchen Gott für uns zum **Sündopfer** machte (2 Kor. 5, 21.), wurde er mit der Welt verſöhnt, und (vergl. 3 Moſ. 4, 20.) ſie erhielt Vergebung. **Gott rechnete ihr ihre Sünden nicht zu** (2 Kor. 5, 19. §. 4.). Und dieſe Vergebung der Sünden wurde durch das

Opfer Jesu ausgewirkt (Ebr. 9, 26.), weil er geopfert wurde, um die Strafen unserer Sünden zu leiden (v. 28. g). Wenn Gott seinen Sohn zum Sündopfer (περι αμαρτιας) machte, so bestrafte er die Sünde an dem Menschen *) (Röm. 8, 3.), nemlich eben an der, unserer sündhaften Menschheit ähnlichen, Menschheit, womit (εν ομοιωματι σαρκος αμαρτιας) der Sohn Gottes in die Welt gekommen war (vergl. Ebr. 9, 26. b). Der Zwek dieser Strafe war (Röm. 8, 4.), daß der Ausspruch (δικαιωμα 1, 32.) des Gesezes, wonach (Gal. 3, 10.) die Sünde am Menschen bestraft werden sollte, weil das Gesez bei aller Heilsamkeit seiner Vorschriften (Röm. 7, 10. 12. f.) die Menschen wegen ihrer Lust zum Verbotenen und wegen ihrer Abneigung von dem Gebotenen (σαρκος 8, 3. 7. 7, 18. αμαρτιας v. 7—9. 13. f.) auf dem Wege der Erfüllung des Gesezes (10, 5. Gal. 3, 12.) nicht zum Leben, oder zur Freiheit von Strafe und zur Glükseligkeit bringen konnte (Röm. 8, 3.), sondern ihnen vielmehr ohne seine Schuld nur Veranlassung zur Sünde und Strafe wurde (7, 5. 8. ff.), daß also der Ausspruch des Gesezes, wonach die Menschen sterben (v. 5. 1, 32.), oder (Gal. 3, 10.) gestraft werden sollten, an uns vollzogen wäre (πληρωθη Röm. 8, 4. vergl. 6, 17. Ebr. 6, 3. d), und wir folglich nimmer gestraft werden dürften (ουδεν κατακριμα νυν ημιν Röm. 8, 1.), wenn wir anders (vergl. v. 1. 4. mit v. 13. und Ebr. 4, 3. e) nicht nach den Trieben des Fleisches, sondern nach den Trieben des Geistes leben. Der Apostel sezt nemlich

*) S. Herrn D. Koppe S. 156.

voraus, daß diejenige, an welchen die, vom Geſez gedrohte, Strafe in der Perſon des Sohnes Gottes, als ihres Sündopfers, vollzogen ſey (Röm. 8, 3. f.), nun Chriſto angehören (7, 4. 2 Kor. 5, 15.), daß ſie mit ihm, mit welchem ſie geſtorben oder geſtraft ſind, auch lebendig oder ſelig gemacht ſeien (Röm. 6, 5. 8. Kol. 3, 1. 3.), und folglich *) als die Seinige (Röm. 8, 9.), zum Angeld ihrer Seligkeit (v. 14—17.), den Geiſt Chriſti (πνευμα ΤΗΣ ΖΩΗΣ v. 2.) empfangen haben. Von dieſem, nicht von ihren vorigen Trieben, ſollten ſie ſich nun leiten laſſen (v. 13. f.), und denn würden ſie durch dieſes innere Geſez, das ſie um Chriſti willen, mit welchem ſie geſtorben (v. 3. f.) und beſeligt ſeyen, an dem beſeligenden Geiſte erhalten haben, von der Herrſchaft des inneren Geſezes, das immer nur Urſache von Sünde und Unſeligkeit war (τε νομε της αμαρτιας και τε θανατε v. 2. §. 17.), oder von der Herrſchaft des Fleiſches, wodurch vorhin die heilſamſten Anweiſungen des, auſſer uns gebietenden, Geſezes Gottes unkräftig geworden waren (v. 3.), befreiet ſeyn (v. 2.), nunmehr auch den Willen Gottes, zu deſſen Beobachtung ſie das Geſez vergeblich angeleitet habe, glüklicher erfüllen, und alſo (v. 13.) ihre Freiheit von Strafe (8, 1. 4.) und ihre Seligkeit behaupten, die ſie bei einer beſſeren Beſchaffenheit durch das Geſez würden haben erlangen können (7, 10. 13. 10, 5.), jezt aber, da ihre Verdorbenheit die guten Abſichten des Geſezes vereitelt habe (8, 3.), um Chriſti willen (v. 1.), weil er an ihrer Stelle geſtraft wurde (v. 3. f.), erhalten haben, allein frei-

*) Diſſ. II. in ep. ad Col. p. 8.

lich wieder verlieren würden (v. 4—13. §. 3.), wenn sie nicht den Trieben des Geistes, sondern dem Fleische folgen wollten. Daß die angenommene Erklärung von v. 3. 4. dem Sinne des Apostels gemäß sey, bestätigt die ähnliche Stelle Gal. 3, 13. f. Ich seze voraus (§. 6. 3.), daß hier, wie Röm. 8, 3. f. vergl. v. 7. 7, 7. 12. 14. 22. 25. von dem Geseze Gottes überhaupt (Gal. 3, 10.), besonders aber von seinem sittlichen Theile die Rede ist, dessen Erfüllung eigentlich zu derjenigen Glükseligkeit führen würde (v. 12.), wovon bei den Galatern die Frage war, und dessen Uebertretung gewis vorzüglich strafbar macht (v. 10. vergl. Röm. 1, 18. 28—32. 2, 12. ff.) Nun hat uns Christus von dem Fluch des Geseżes, das heißt (Gal. 3, 10.), von der, auf Uebertretung seiner Vorschriften gesezten, Strafe befreit, indem er für uns ein Gegenstand des Fluchs (καταρα, oder, wie es v. 13. selbst erklärt wird, επικαταρατος) wurde; dadurch haben wir Vergebung erlangt, daß der Fluch des Geseżes v. 10. ihn traf, oder daß er gestraft wurde (υπο καταραν, επικαταρατος ην). Diese Vergebung hat nun weiter die Folge gehabt (v. 14. vergl. Ebr. 9, 15. 11), daß um Christi Jesu willen (Gal. 3, 29.) alle Völker (v. 8.), folglich auch die Heiden mit Abraham geseġnet (v. 9.), als Gerechte behandelt (v. 8.), zur Seligkeit (v. 11.) und Miterbschaft mit dem gröſten Nachkommen Abrahams zugelassen werden können (v. 26—4, 7.), und ihnen daher auch das Angeld der Erbschaft (v. 6.), oder der Geist, dessen Gaben sich bei den Heiden so wol als bei Juden auffallend zeigten (3, 2. 5.), konnte mitgetheilt werden (v. 14.). Insofern freilich die Todesstrafe von Menschen über Jesum verhängt wurde, war sie eine geseżwidrige

Strafe. Insofern aber Gott diesen Tod veranstaltet hatte (Röm. 8, 3. 2 Kor. 5, 21.), war er allerdings eine gesezliche Strafe. An unserer Stelle (Gal. 3, 13.), die wir nach dem Gesezze (v. 10.) Strafe (καταραν τε NOMOT v. 13.) verdienten, wurde Jesus Gegenstand einer gesezlichen, von dem Ernste des Gesezgebers zeugenden *), Strafe (κατάρα). Sein Tod

*) Dies scheint mir das Gesez 5 Mos. 21, 23. zu sagen, welches der Apostel Gal. 3, 13. auf Jesum anwendet. Wollte man einen Hingerichteten, um dem Strafexempel desto mehr Nachdruk zu geben, noch aufhängen: so mußte man, was bei anderen Hingerichteten sogleich geschah, wenigstens vor Anbruch der Nacht thun. Man mußte ihn begraben; denn so lang er hieng, und nicht begraben war, war seine Strafe noch nicht geendigt. Und so lang diese ihr Ende nicht erreicht hatte, war er immer noch, was jeder (Gal. 3, 10.) Gestrafte war, קללת אלהים, ein von dem Gesezgeber Verfluchter, ein Gegenstand seiner Ungnade, den Gottes Volk als unrein betrachten, und nicht zu lang vor Augen haben sollte. Die Verordnung wegen der Gehängten machte die Ungnade des Gesezgebers gegen einen jeden, nach dem Gesezze zum Tode verurtheilten, Menschen um so anschaulicher, weil sie den Bestraften so sichtbar für abscheulich erklärte, bis seine Strafe ganz vollzogen sey, und eine allzulange Dauer der Strafe aus dem Grunde verbot, damit das Land nicht durch die langwierige Anwesenheit des Bestraften (קללה אלהים) entweihet werde. Insofern also Gott durch den Kreuzestod Jesu unsere Sünde bestrafte (Röm. 8, 3. f.), war Jesus, wie jeder durch das göttliche Gesez Verurtheilte, ein Gegenstand der Ungnade des Gesezgebers und seines Ernsts gegen unsere Uebertretungen. Er war, freilich nicht für sich (2 Kor. 5, 21.), sondern an unserer Stelle ein Gegenstand des richterlichen Ernsts (κατάρα), weil (Gal. 3, 13. γαρ) nach dem Gesez (v. 10.) eine schröfliche Strafe, die auch in einer anderen Todesart hätte bestehen können, ohne daß der angeführte Ausspruch Mosis seine Beweiskraft verloren hätte, die aber nun gerade so bestimmt

war Vollziehung des oft erwähnten (v. 10.) Ausſpruchs (δικαιωματος) des Geſezes an uns (Röm. 8, 4.) in der Perſon Chriſti (v. 3.). Darum ſagt der Apoſtel auch (Gal. 2, 19.), er ſei dem Geſeze durchs Geſez geſtorben. Man hat keinen Grund, δια νομυ in einem anderen Sinne zu nehmen, als man es gleich darauf (νομω) und in dem ganzen Zuſammenhange (§. 6.) verſtehen muß. Vielmehr iſt es überhaupt unerweislich, daß νομος ohne Zuſaz jemals ſo viel ſey als νομος ΠΙΣΤΕΩΣ (Röm. 3, 27.). Der Grund, warum die Sünde Adams ihm und ſeinen Nachkommen den Tod zuzog (1 Kor. 15, 21. f.), war (v. 56.) das Geſez oder die Verfügung des Geſezgebers 1 Moſ. 2, 17. Und der Grund, warum unſere Sünden (Gal. 1, 4. §. 7.) Chriſto oder uns in ihm den Kreuzestod (2, 19.) oder Strafe zuzogen, war das Geſez, das alle Uebertretter für ſtraffällig (3, 10.) und nur die, welche alle (v. 10.) Gebote erfüllen, der Seligkeit fähig erklärt (v. 12.). Durchs Geſez wurde Chriſtus, da er in unſere Stelle eingetretten war, zur Strafe oder zum Kreuzestod verurtheilt (v. 13.). Aber indem Chriſtus durchs Geſez an unſerer Stelle mit dem Kreuzestode beſtraft wurde, und wir alſo durchs Geſez *) mit Chriſto gekreuzigt (2, 19.), oder in ſei-

---

war, daß das χρεμαμενος επι ξυλυ zugleich an ihre nähere Beſchaffenheit erinnern konnte, weil alſo eine ſchändliche Todesſtrafe, wie die Kreuzigung unläugbar eine war, geſezmäßig an ihm oder vielmehr an uns vollzogen wurde, weil er zu einem, wegen der auf ihm liegenden Strafe ebenfalls für unrein geachteten, Sündopfer gemacht war (Röm. 8, 3. vergl. Ebr. 13, 11. f). v. 12. b).

*) Αποθανειν υπο τινος (ſ. *Platonis* Ep. I. p. 705.), *interire* ab aliquo (*Ciceronis* L. 1. Acad. quaeſt. c. 7. p. 13. Vol. IV. ed. *Ernes-*

ner Perſon, an ſeinem Leibe (Röm. 7, 4.), mit dem Tode beſtraft ſind, ſind wir dem Geſeze geſtorben (v. 4. Gal. 2, 19.). Eben weil das Geſez nun hat, was es an uns fordern konnte (3, 10.), weil ſein δικαιωμα durch die Beſtrafung unſerer Sünden an Chriſto (Röm. 8, 3.) nun vollzogen iſt (v. 4.): ſo ſind wir jezt frei vom Geſez (7, 6. §. 6.). Weil Gott unſere Sünde an ſeinem Sohn, als unſerem Sündopfer beſtraft hat (κατεκρινε, 8, 3.), ſo haben wir nun keine Beſtrafung (κατακριμα) mehr zu fürchten (v. 1.), wir ſind los von den im Geſez gedrohten Strafen (Gal. 3, 13.). Da wir einmal die eigene Erklärung des Apoſtels vor uns haben, daß er Vergebung der Sünden, inſofern ſie durch ein ſtellvertretendes Leiden der Strafe ausgewirkt iſt, bei ſeiner Vergleichung des Todes Jeſu mit dem Tode der Verſöhnopfer als das tertium comparationis angeſehen habe: ſo können uns noch ſo viele Unähnlichkeiten *) zwiſchen dem To-

---

ſt) iſt ſo viel, als *interimi* ab aliquo, von etwas getödtet oder zu Grunde gerichtet werden (vergl. 1 Joh. 12, 3. 13, 2). Weil es aber im Grunde einerlei iſt, ob man jemand mit eigener Hand oder durch richterliche Sentenz (ſ. Or. gr. ex ed. *Reiskii* Vol. VII. p. 755.), oder auf andere Art ums Leben bringt: ſo heißt αποκτειναι τινα auch machen, daß jemand getödtet wird (a. O. Vol. VIII. p. 471.) und αποθανειν (αποκτεινεσθαι) υπο τινος ſterben müſſen, ſo, daß jemand auf dieſe oder jene Art Urſache des Todes iſt. So ſagt z. B. Lykurgus (Vol. IV. p. 198. f.) υπο της πολεως αποθανειν, durch Verurtheilung des Volks ſterben müſſen, vom Volke zum Tode verurtheilt werden. Und ſo ſagt auch Paulus: δια νομου αποθανον, durch die Wirkung (ſ. über den Zweck Joh. S. 457.) des Geſezes, kraft deſſelben, durch ſeine Verurtheilung bin ich geſtorben; ich bin vom Geſez zum Tode verurtheilt worden.

*) Allg. deutſche Bibl. B. 38. S. 362. ff.

de der jüdiſchen Verſöhnopfer und dem Tode Chriſti nicht zweifelhaft machen, ob nicht etwa auch bei der angenommenen Richtigkeit des vikariſchen Opfertodes Chriſti die Vergleichungsſtüke weit über den Zwek der Apoſtel ausgedehnt werden. Dies mag der menſchliche Wiz bei manchen aufgeſuchten Uebereinſtimmungen wirklich gethan haben, aber bei den oben feſtgeſezten Stüken wiſſen wirs ja von Paulus ſelbſt (Ebr. 9, 28. Röm. 8, 3. f.), daß er dieſen Zwek bei der Vergleichung hatte. Und er muß ihn um ſo gewiſſer gehabt haben, weil er denſelben Begriff auch da (Gal. 3, 13. 2, 19.), wo er Chriſtum nicht mit einem Verſöhnopfer vergleicht, dennoch behauptet, und hingegen, wenn er wirklich eine Vergleichung anſtellt, die Unähnlichkeiten ſelbſt ſo umſtändlich angiebt (Ebr. 9, 12. f. 23 — 25. 10, 1 — 12, 13, 12. 2), aber die, durch ſtellvertretende Strafe (9, 28.) ausgewirkte, Vergebung der Sünden (v. 26. 10, 18.), nicht nur nicht zu den Unähnlichkeiten, ſondern ausdrüklich zu den abgezwekten Vergleichungs-Stüken zählt. Freilich hat auch in Abſicht auf die Vergebung ſelbſt eine beträchtliche Verſchiedenheit Statt, aber auch dieſe iſt ausdrüklich bemerkt (9, 13. f. 24. p). Auf beiden Seiten wurde Vergebung der Sünden oder Erlaſſung von Strafen ausgewirkt; aber die Strafen, welche erlaſſen wurden, ſind ganz verſchieden. Durch die levitiſchen Verſöhnopfer wurden bürgerliche Strafen erlaſſen, die vorige Unzuläßigkeit des Verſöhnten zum irdiſchen Volk Gottes und ſeinen zeitlichen Vorrechten wurde aufgehoben (v. 13. 23. 2c). Für das Wohl des irdiſchen jüdiſchen Staats war auch die abolitio criminis durch Opfer der Thiere hinreichend, weil dieſe Subſtitution von Strafe bei keinem einzel-

nen Verbrechen statt fand *), da das Ansehen des Gesezes eine empfindlichere **) Strafe des Uebertreters nothwendig machte. Daß aber das Volk am Versöhnungsfeste über allen seinen Sünden (3 Mos. 16, 16. 30. 34.) überhaupt (§. 6.) in bürgerlicher Rükſicht versöhnt wurde, konnte wiederum dem Besten eines irdischen Staats, in welchem man ohnehin keine Bürger, die nicht Sünder wären, erwarten kan, im mindesten nicht schaden. Indeß war es wohlthätig für gewissenhafte Israeliten, daß sie durch die Feierlichkeit, wodurch das sündige Volk selbst die bürgerliche Existenz in seinem irdischen Staate immer aufs neue als eine unverdiente Gnade suchen und erhalten muste, weil einmal Gott in diesem Staate ein Heiligthum hatte, von Zeit zu Zeit einen neuen Eindruk von ihrer Sündhaftigkeit und Unreinigkeit vor Gott bekamen (Ebr. 10, 3.). Denn diese Erkenntnis (Röm. 3, 20.) war der mächtigste Antrieb (Gal. 3, 24.), die Gnade dessen, der sündhafte Menschen ohne eine so feierliche Protestation nicht einmal in dem irdischen Staate, welcher mit ihm in besonderer Verbindung stand, geduldet haben würde, nun auch in der Rükſicht desto ernstlicher zu suchen, in welcher man freilich von thierischen Opfern keine Versöhnung erwarten konnte (9, 23. m.) vergl. §. 6.). Durch die Versöhnung Christi haben wir hingegen in jenem anderen und wichtigeren Verhältnisse, insofern wir Bürger nicht eines gewissen irdischen Staats, sondern des all-

*) S. Herrn Geh. Justiz. Michaelis Mos. Recht §. 244. Th. 5. S. 101.

**) Daß die Opfer doch eine Art von Strafe für den Opfernden gewesen seien, die bei aller Milde für das gemeine Beste ihre eigene Vortheile hatte, ist a. a. O. S. 94—100. 219. ff. gezeigt.

gemeinen Geisterreichs Gottes sind, in Beziehung auf unser Gewissen (v. 14.), das es mit Gott und seinem künftigen Gerichte zu thun hat, (Röm. 2, 15. f.), Vergebung erhalten. Unsere Unzulässigkeit zu dem seligen Theile des unsichtbaren Geisterreichs, oder zu dem Himmel, aus welchem (Matth. 6, 10.) Sünder eben so natürlich ausgeschlossen sind (1 Petr. 1, 4. vergl. Ebr. 9, 15. m), als sie in einem irdischen Staate vorausgesezt werden müssen, unsere Unzulässigkeit zum Himmel wurde aufgehoben (v. 23. o). Diese abolitio (ἄφεσις v. 26.) criminum humanorum konnte nun freilich nicht durch Blut der Thiere ausgewirkt werden (10, 1 — 4. 11.), sondern hier verordnete der Herr der Geisterwelt ein besseres (9, 23.) Opfer, oder eine solche Substitution von Bestrafung, welche dem eigenen Gewissen der Menschen und dem moralischen Sinn der Geisterwelt überhaupt, Genüge leisten konnte, wie unten (§. 14. f.) gezeigt werden soll. Hier will ich noch etwas mehr bestätigen, daß die Strafen, welche durch Jesu Opfertod aufgehoben wurden, eigentlich auf die unsichtbare Welt ihre Beziehung haben. Es sind künftige (1 Thess. 1, 10.) Strafen, welche die Menschen nach ihrem Tode zu befürchten hatten (Ebr. 2, 14. f.), denen das ewige Erbe (9, 15. k) entgegen steht. Der Kreuzestod Christi sollte uns von dem Verlorengehen, wovon ewiges Leben das Gegentheil ist Joh. 3, 14 — 16.), erretten. Die Begnadigung (δικαιοσυνη Röm. 1, 17. vergl. Ebr. 5, 13. p), welche wir dem Blute Jesu zu danken haben (Röm. 5, 9.), ist eine Errettung (σωτηρια 1, 16.) von solchen Strafen (5, 10. vergl. 9.), deren voller Nachdruk sich bei der bevorstehenden Herabkunft des Rich-

ters vom Himmel zeigen wird (1, 18.) Um so weniger darf es uns befremden, daß Christi Versöhnung die zeitlichen Folgen der Sünde nicht aufgehoben hat (8, 10.). Diß gehörte nicht zu ihrem Zwek. Indeß möchte ich doch nicht behaupten, daß sie in den natürlichen zeitlichen Folgen der Sünde nicht die mindeste Aenderung mache *). Das Physische mag immer bleiben. Die Aenderung wird dennoch beträchtlich genug seyn, wenn nur das Strafverhältnis wegfällt. Auch diejenige, die der Versöhnung Christi wirklich theilhaftig werden, müssen sterben. Und der Tod ihres Leibs ist Folge der menschlichen Verdorbenheit (v. 10. vergl. 5, 12.). Allein eben bei diesem an sich traurigen Erfolge zeigt sichs, daß die Freunde Christi keiner Strafe mehr unterworfen sind (8, 1.). Um der Begnadigung willen (διὰ δικαιοσύνην, vergl. Ebr. 5, 13. 9) dürfen sie ihren Tod nicht mehr als Beweis (Röm. 5, 12. 9. 17.) des Misfallens Gottes an ihnen, oder (v. 18.) eines κατακριμα ansehen, sondern als Uebergang ihres Geistes zum rechten Leben (Röm. 8, 10.), in Hoffnung einer seligen Auferstehung auch für ihren sterblichen Leib (v. 11. 1 Kor. 15, 21—23. 52. 54—57.). Alles Leiden, welchem sie in dem sterblichen Leibe unterworfen sind (Ebr. 13, 3.), dürfen sie eben darum, weil sie als begnadigte um des Todes Jesu willen (Röm. 5, 9. f.) von Gott überall keine Ungnade zu befürchten haben (v. 1.), sondern ihn als ihren Freund (v. 11.) und sich als seine Kinder und Erben (v. 2. 8, 17.) betrachten dürfen, nicht für Anzeige seines richterlichen Ernstes in Rüksicht auf ihre Vergehungen, sondern für Beweise der vä-

*) Allg. deutsche Bibl. a. a. O. S. 363.

terlichen Gesinnungen aufnehmen (Ebr. 5, 8. x). 12, 7.), nach welchen Gott seine Kinder gern immer weiter bringen, und einer desto reichlichern Theilnahme an seiner Erbschaft fähig machen will (v. 9 — 11. Röm. 8, 17. 28 — 30. 2 Kor. 4, 16. 17.) Die eigentliche Wirkung der Begnadigung um Christi willen wird sich erst in Zukunft (Eph. 2, 7.) zeigen, wenn wir wirklich in dem Himmel seyn werden, den Christus für uns Sünder gebfnet oder zugänglich gemacht hat (Ebr. 9, 15. 10, 19. f.) Aber auch, so lang wir noch in Hoffnung selig sind (Röm. 8, 24. f.), ändert die Begnadigung, wodurch wir diese Hoffnung (v. 30 — 34.) oder das Bürgerrecht im Himmel (Eph. 2, 6.) erhalten haben, unser ganzes Verhältnis gegen Gott (Röm. 5, 1. f. 11, 8. 39.) und eben damit gegen alles, was uns unter der Regierung Gottes auch in dieser Welt begegnen kan (v. 31. 35. ff. 1 Kor. 3, 21. ff.). Die Versöhnung Jesu bezog sich nicht auf irdische Verhältnisse des Menschen, wie die levitische Versöhnung, aber, indem sie unser Verhältnis in dem allgemeinen Geisterreich (Kol. 1, 20. Anm. 36.) und gegen den Herrn desselben verbesserte, oder uns, die wir sonst zum unedleren Theile der Geisterwelt gehört haben würden, des Bürgerrechts im Himmel fähig machte (v. 14. vergl. v. 12. f.), änderte sie bei allen denen, welche sich des grossen Rechts nicht verlustig machen, schon auf dieser Welt, in welchen äusseren Verhältnissen sie auch immer seyn mögen, ihre ganze Lage. Sie sind nun nicht blos durch ihre erfreuliche Aussicht, die sie jezt auf die Zukunft haben, seliger als wenn sie diese Aussicht nicht hätten (Röm. 8, 24. Ebr. 2, 15.), sondern sie werden bereits von Gott (12, 23. x) und der seligen Geisterwelt (v.

23. t). Kol. 1, 20. S. 15. f.) als Mitbürger des eigentlich so genannten Reichs Gottes oder des edleren Theils der Geisterwelt angesehen (Eph. 3, 15.), und, so weit es der gegenwärtige (1 Kor. 15, 46 — 49.) irdische Zustand erlaubt, auch wirklich behandelt (Röm. 8, 31. 2 Kor. 5, 5. Ebr. 1, 14.). Dieser wichtigen Folgen des Opfers Christi können nun freilich beharrliche Sünder nicht geniessen (§. 3.). Dadurch wird aber die vollkommnere Vergebung, welche das Opfer Christi ausgewirkt hat, von der moralischen Gesinnung des Menschen so wenig *) abhängig gemacht, als die bürgerliche Vergebung, welche durch das Opfer am grossen Versöhnungstage des A. B. bewirkt wurde, deswegen von der moralischen Gesinnung des Volks abhieng, weil der Israelite, der gleich nach vollbrachter Versöhnung von dem Judenthum abgefallen wäre, oder ein anderes, mit der ganzen jüdischen Staatsverfassung streitendes, Verbrechen begangen hätte, die, ihm aufs neue zuerkannten, Vorrechte eines Staatsbürgers nicht hätte wirklich geniessen können. Er war versöhnt, aber er machte sich der empfangenen Wolthat selbst verlustig. So ist durch das Versöhnopfer, welches Christus für das Volk (7, 27.), oder für die ganze Welt (1 Joh. 2, 2.) gebracht hat, das Volk überhaupt (Ebr. 2, 17. 13, 12.), oder die Welt (9, 26. 2 Kor. 5, 19.), versöhnt. Die Sünde wird also kraft **) des allgemeinen Opfers Christi,

---

*) Veral. a. a. O. S. 362.

**) Daß die levitische Versöhnung oder Vergebung kraft des Opfers nicht kraft der moralischen Gesinnung dessen, für welchen geopfert wurde, bewirkt worden sey, ist schon oben gezeigt, und wird auch in der allg. deutschen Bibl. a. a. O. zugestanden. Hier bestätige

unabhängig von der Besserung einzelner Personen, vergeben. Wer, ein ernstliches Verlangen nach der besseren Welt hat, soll, um seiner begangenen, noch so vielen, (Röm. 5, 16.) Vergehungen und grossen Unvollkommenheiten willen, von dem Bürgerrechte im Himmel und von der Gesellschaft der seligen Geister, die schon Jahrtausende im Guten zugenommen haben, keineswegs ausgeschlossen seyn (Ebr. 12, 22. f.). Dies Recht ist ins Ganze allen Menschen ertheilt. Wer es verachtet, oder eine, mit der ganzen Verfassung des besseren Theils der Geisterwelt geradehin streitende, Gesinnung behaupten will, hört darum nicht auf, durch Christi allgemeines Opfer versöhnt zu seyn; er ist darum nicht ausgenommen von der, um des Opfers Christi willen ergangenen, allgemeinen Begnadigung (2 Kor. 5, 19.) sondern die allgemeine Vergebung wird von ihm selbst widerrechtlich eingeschränkt (§. 2.). So bald man sich nur nicht selber von der allgemeinen Begnadigung ausnimmt, geniesst man diese Wohlthat wirklich, gehört man wirklich zu dem seligen Volke Gottes, nicht um dieser Gesinnung willen (§. 3.), sondern wegen des Opfers Christi, welches allen Menschen Begnadigung und Recht zur Aufnahme unter

---

ich aus der Allgemeinheit (1 Joh. 2, 2.) des Versöhnopfers Christi, daß auch dieses nicht vermittelst der nichts weniger als allgemeinen Besserung (vergl. §. 2.), sondern vermittelst der oben (§. 2.) erwiesenen Uebernahme der Strafe derer, für welche Christus das Versöhnopfer wurde, Vergebung ausgewirkt habe. Eben darum ist die Vergebung allgemein (2 Kor. 5, 19.), wie es nicht die Besserung, sondern (Joh. 1, 29. §. 7.) die Beziehung der stellvertretenden Strafe ist.

das Volk Gottes ausgewirkt hat. Dies zeigt sich am unzweideutigsten bei der Aufnahme kleiner Kinder in den seligen Theil des Reichs Gottes nach ihrem Tode. Daß wir sie nicht als verloren (vergl. 1 Kor. 15, 18.) betrachten dürfen *), sagt uns Christus, wenn er die Kinder um deswillen (vergl. γὰρ Marc. 10, 14.) zu sich bringen (ἐρχεσθαι πρὸς αὐτον, vergl. v. 13. und Kypke bei 4, 21.) heißt, weil solcher das Reich Gottes sey. Nun begreift das τοιουτοι freilich auch Erwachsene, die das Reich Gottes, wie die Kinder (10, 15.), erlangen, so wenig Stolz und Anmassung (Matth. 18, 3. vergl. v. 4. 1.) haben, und so lenksam seien, wie Kinder. Allein die Kinder selbst müssen doch auch ins Reich Gottes kommen oder (vergl. Ebr. 1, 14. m) selig werden, wenn demüthige und lenksame Erwachsene das Reich Gottes erlangen, wie es die Kinder erlangen. Die Kinder müssen unter dem τοιουτων Marc. 10, 14. mit begriffen seyn, weil der eingeschränkte Saz: „demüthigen Erwachsenen gehört das Reich Gottes", kein Grund (γὰρ) wäre, warum man die Kinder nicht von Jesu abhalten sollte. Man durfte sie wol vor ihn lassen, und als seine Lieblinge (v. 16.) ansehen, denn ihnen und den Erwachsenen, die ihnen ähnlich waren (v. 15.), gehörte das Reich Gottes. Nun aber können wir für Kinder, die noch keiner Moralität fähig waren, die Versezung ins Reich Gottes unmöglich kraft ihrer moralischen Gesinnungen hoffen, sondern ihr, von den Einschränkungen des Körpers befreiter, Geist wird sich erst kraft der vortheilhaften äusserlichen Umstände, worein er ohne all sein Verdienst und Zuthun durch

*) S. auch Apol. des Sokr. B. 1. S. 145 — 149.

bloſſe Gnade Gottes verſezt iſt, unter den herrlichen Offenbarungen Gottes in jener Welt und durch den Umgang mit lauter guten und zum Theil ſchon ſo lange im Guten erſtarkten Geiſtern aufs glüklichſte und ſchnellſte entwikeln. Es iſt Begnadigung, daß ein, jener vorzüglichen Geſellſchaft und der ganzen Glükſeligkeit des Reichs Gottes ſo unwürdiger (Joh. 3, 6. *), Menſch in dieſe Lage kommt, und dieſe Begnadigung hat das ſterbende kleine Kind, wie die ganze (Röm. 5, 18.) übrige Menge derer, die um Adams willen ſterben (v. 12.), dem einigen Menſchen, Jeſu Chriſto (v. 15.), oder ſeiner Dahingebung für die Welt (Joh. 3, 16. 6, 51.) in den Tod, zu danken. Um eben dieſer Begnadigung willen wird auch der Geiſt erwachſener Freunde Chriſti in ein ſeliges Leben verſezt (Röm. 8, 10.), wenn der Leib um der menſchlichen Verdorbenheit willen (5, 12.) dem Tode anheim fällt. Der innere moraliſche Werth erwachſener Chri-

*) Wenn man auch mit Herrn Superint. Lang (Wörterb. Th. 2. S. 295. ff.) in dieſer Stelle nur den Saz findet: „was von Menſchen geboren wird, das iſt ein Menſch, und ſonſt weiter nichts"; ſo bleibt immer gewis, daß das ſterbende kleine Kind, weder vermöge der Menſchheit, die es von ſeinen Aeltern, durch die leibliche Geburt empfangen hat, noch vermöge ſeiner moraliſchen Geſinnungen, die es noch gar nicht erlangen konnte, daß dieſe pure Menſchheit, der es an höhern Geiſteseinſichten und Kräften mangelt, dieſes Fleiſch oder Thier, wie Herr D. Steinhart (Zuſ. zu ſeinem Syſtem der Philoſ. des Chriſtenthums S. XXIX.) ſich ausdrükt, durch ſich ſelbſt des Reichs Gottes (Joh. 3, 3.) oder des ewigen Lebens (v. 15. f.) nicht würdig iſt, daß es höhere Geiſteseinſichten und Kräften erſt durch die gnädige Veranſtaltung und Wirkung Gottes erhalten muß.

ſten hat nur dieſe Wirkung (§. 3.), daß der erwachſene Chriſt der durch Chriſti Opfer ausgewirkten Begnadigung und Seligkeit nicht durch Unzufriedenheit mit der Verfaſſung im Reiche Gottes oder durch ſtolze Geſinnungen, welche das kleine Kind ohnedies nicht hat, unempfänglich wird, und daß der erwachſene Chriſt vermöge ſeiner beſſeren Einſichten und mehreren Kräften, deren des Kinds Seele auch unter den günſtigen Umſtänden in jener Welt nicht ſogleich in eben dem Maaße, wie ein, ſchon einigermaßen entwickelter und veredelter, Menſchen-Geiſt unter den nemlichen äuſſern Umſtänden, fähig iſt, an der, Adams ganzer ſterblicher Nachkommenſchaft (v. 12. 18.) von Chriſto erworbenen, Begnadigung und Seligkeit (v. 15. 18. in höherem Maaße Antheil nehmen kan (S. Diſſ. de beata vita poſt mortem §. VIII.). Aber die Begnadigung und Seligkeit an ſich iſt bei dem Erwachſenen ſo gewis Wirkung des Opfers Chriſti, als ſies bei dem Kinde iſt, das gar kein moraliſches Verdienſt aufweiſen kan, und doch derſelben Seligkeit, wenn ſchon in einem, ſeinen kleinen Kräften angemeſſenen, Grade, wirklich theilhaftig wird.

§. 9.

In eben der Stelle 2 Kor. 5, da Paulus Chriſtum als das Sündopfer vorſtellt (v. 21.), wodurch Gott der Welt verſöhnt oder wodurch ihr Vergebung der Sünden ausgewirkt worden ſey (v. 18. f.), behauptet er die, ſchon im Begrif eines Sündopfers liegende (§. 8.), Wahrheit, daß Chriſtus an unſerer Stelle geſtorben ſey, v. 15. noch ausdrüklich. Wenn er von dem Tode Eines für alle ſprach; ſo meinte er nicht blos überhaupt (vergl. §. 7.) einen Tod zu unſerem

Besten, sondern er dachte dabei dieses, daß wenn Einer für alle gestorben sey, alle gestorben seyen, oder *) daß alle als gestorben angesehen werden müssen, weil nemlich der Eine an aller statt gestorben ist. Weil er stets vor Augen hatte (v. 11.), daß sich jedermann vor (vergl. die 70. Ex. 33, 3. und 1 Petr. 3, 14.) dem HErrn, der bei dem künftigen Gerichte jedem nach seinen, auch noch so verborgen gewesenen (1 Kor. 4, 5.), Handlungen in diesem Leben, vrrgelten wird (2 B. 5, 10.) zu scheuen habe, so war seine Hauptangelegenheit, dem Herrn als seinem Richter wolzugefallen (v. 9.). Wenn er sich also schon auch Menschen gefällig zu machen (v. 11. vergl. 1 B. 9, 19 — 22. 10, 33.) suchte (s. Notit. histor. epp. ad Cor. interpretationi servientes not. 185.): so durfte (vergl. 2 Kor. 7, 16. Apg. 28, 20. Obss. gr. p. 16.) er doch Gott dabei offenbar seyn, Gott durfte seiner Handlung wol zusehen (2 Kor. 2, 17. 4, 2.), er durfte sich damit vor Gott sehen lassen **), und, wie er hoffte, auch v. 2.) vor ***) dem Gewissen der Korinthier, wel-

*) So wird Röm. 2, 26. η ακροβυστια περιτομη λογιζεται, wie es kraft des Gegensazes v. 25. heissen sollte, durch: εις περιτομην λογισθησεται erklärt.

**) So heißt es 11, 6. „zu aller Zeit in allen Stücken (in Absicht auf Kenntnis v. 6. und Handlungsart v. 7.) darf ich mich gegen euch sehen lassen."

***) Es ταις συνειδησεσιν 5, 11 ist der Dativus (4, 3. Ebr. 13, 4. p), wie Θεω. Eben so steht 2 Kor. 8, 1. εν ταις für ταις. Es war eine den Macedonischen Christen wiederfahrene (δεδομενη εν vergl. Apg. 4, 12.) Wolthat Gottes (Phil. 1, 29. Eph. 6, 23.), daß sie bei allem ihrem Leiden um des Christenthums willen eine solche Freude an dem Christenthum hatten

che, ſo bald ſie gewiſſenhaft und nach ihrer inneren Ueberzeugung ſprechen wollten, ſelbſt eingeſtehen mußten (1, 12. f.), daß er nicht nur Menſchen zu Gefallen der Wahrheit niemalen nichts vergeben habe *) (4, 2. 2, 17. 7, 12.), ſondern auch bei dem, was er von ſich ſelbſt ſagen müſſe (3, 14 — 6, 10.), keine eigennüzige, unlautere Abſichten habe (12, 19.). Es war ihm nemlich (5, 12. γαρ) bei dergleichen Vorſtellungen nicht um ſich (4, 5.), um ſeine Ehre, um irdiſche Vortheile zu thun. Er hatte nicht den Zwek, wie wol manche vorgaben (3, 1.), ſich bei den Korinthiern zu empfehlen und von dieſem Credit für ſeine Perſon Nuzen zu ziehen, ſondern er hatte eine Abſicht, der er ſich vor Chriſto, ſeinem Richter, vor Gott und vor gewiſſenhaften Menſchen nicht ſchämen

(2 Kor. 8, 2.), daß (Röm. 15, 27.) ſie den Chriſten in Judäa freiwillig (v. 26. f. 2 Kor. 8, 3. f.) und aufs reichlichſte (v. 2. f.) beiſteuerten. Noch ähnlicher iſt die Stelle Jud. 1. wo der Dativ in Einem Zuſammenhang durch εν (θεω πατρι), und auf die gewöhnlichere Art (παρα χριστω) ausgedrükt iſt.

*) Wenn er ſich nach den Vorurtheilen derer richtete, unter welchen er lebte (1 B. 9, 19 — 22) ſo geſchah dies nicht in ſeinen amtlichen Verrichtungen (Röm. 15, 17. f.), nicht bei dem Vortrag des Evangelii (2 Kor. 2, 17. 4, 2.), wo er ſich ſchlechterdings an den Auftrag ſeines HErrn hielt (Gal. 1, 11.), und ſich bei ungünſtiger Aufnahme ſeiner Predigt wol zu beruhigen wußte (2 Kor. 4, 3. f. 2, 15. f. 1 B. 4, 3.), ſondern es geſchah blos in Dingen, welche an ſich gleichgültig waren (Diſſ. de ſenſu hiſtor. §. XVII.), um der ſtrengen Wahrheit (9, 23.), wovon er als Chriſti Diener (Gal. 1, 10., der an ſeines HErrn Befehle gebunden war (νομος χριστου 1 Kor. 9, 21.), im mindeſten nicht abweichen durfte, von der Seite her, wo allein was nachgegeben werden konnte, keine unnöthige Schwierigkeit zu machen (v. 19 — 23.).

durfte (5, 11.). Er wollte den Korinthiern gegen Irrlehrer, die sich äusserlicher Vorzüge (vergl. 1 Sam. 16, 7.) rühmten, ohne eben von Seiten des Herzens empfehlungswerth zu seyn, welche die Korinthier durch jenes Aeussere (2 Kor. 11, 18. 22. ff.) an sich und von der Lehre Pauli oder von Christo abzuziehen suchten (v. 3. 13 — 15.), Gründe an Hand geben, womit sie die, auf Verdrängung des wahren Evangelii abzweckende, Verkleinerungen seiner Person abweisen (5, 12. 12, 11. 11, 12.) und eben damit bei der, von Paulus gelehrten, Wahrheit verbleiben könnten (11, 2. 1 B. 15, 1. f. 33. f. 58. 16, 13.). Wenn er nemlich (2 B. 5, 13. γαρ) schien (vergl. Notit. hist. epp. ad Cor. not. 152. und Obss. gr. p. 14.) thöricht zu handeln, oder 11, 1. 17. 21. 12, 11.) wenn er sich rühmte und etwas sagte, das freilich empfehlend für ihn war, so that ers nicht um sein selbst, sondern um Gottes willen (vergl. 3, 5. f. 4, 6. f. 5, 18. f.), dessen Sache er zu führen hatte, und folglich auch zum Besten der Korinthier (12, 19.), zu deren Wohl ihm sein Amt anvertraut war (4, 5. 12 — 15. 5, 18 — 6, 1.) Wenn er bescheiden sprach, so that ers wieder zum Besten der Korinthier und folglich auch zur Ehre Gottes, für den er sie gewinnen wollte (1 B. 3, 5 — 4, 1.). Denn (2 B. 5, 14.) die Liebe, welche Christus allen Menschen durch seinen Tod (v. 15.) erzeigt hat (Gal. 2, 20. Joh. 15, 13. 1 Joh. 3, 16.), hatte sich sein ganz bemächtigt *). Seine Denkart war diese (2 Kor.

*) Συνεχειν τι heißt eigentlich etwas zusammenhalten, zuschliessen (Es. 52, 15. Ps. 69, 16. 5 Mos. 11, 17. Apg. 7, 57.), hernach aber auch etwas einschliessen, die Sache mag nun durch das Ein-

5, 15.), daß, wenn ſeiner herrſchenden (v. 14.) Geſinnung zu Folge Einer für alle geſtorben ſey, alle geſtorben ſeyen, und daß Chriſtus für alle geſtorben ſey, damit, wenn *) ſie jezt, nach erſtandenem Tode (παντες αποθανοντες), leben, wenn ſie, als mit Chriſto geſtorben, nun auch (Röm. 6, 5. 8. Kol. 3, 1. 3.) mit ihm leben, ſie ein neues Leben führen (Röm. 6, 4.), nicht mehr, wie vor ihrer Theilnehmung am Tode Chriſti, nach ihrer Willkühr **) und nach den irdiſchen Abſichten, die einem Geſtorbenen nicht mehr anſtehen (Kol. 3, 2. f.), ſondern nach dem Willen deſſen leben, der für ſie

---

ſchlieſſen zuſammengehalten, vor Trennung der Theile geſichert werden (Jer. 2, 13.), oder überhaupt umgeben, umringt ſeyn (Luc. 8 45 Spr 5, 20.). Beſonders wird das Wort von feindlicher (Luc. 19, 43. 1 Sam. 23, 8.) oder gefänglicher (1 Macc. 13, 15. vergl. v. 12. 1 Sam. 20, 3.) Einſchlieſſung gebraucht. Daher heißt es weiter ſich einer Perſon bemächtigt haben, jemand z. B. in Banden haben und halten (Luc. 22, 63.). Uneigentlich wird das Wort auch von Krankheiten (ſ. Matth. 4, 24. und Elsner bei Luc. 4, 38.) und Leidenſchaften (12, 50. vergl. 8, 37. Joh. 31, 23.) gebraucht welche ſich des Körpers oder Gemüths bemächtiget haben. So ſagt nun Paulus, die Liebe Chriſti, oder (Col. 3, 15. Anm. 31.) die Erkenntnis und das Gefühl derſelben habe ſich ſeines Gemüths ſo bemächtigt, daß er nur nach dieſer Empfindung handeln könne. Die Liebe Chriſti oder die Empfindung davon hatte ſein ganzes Gemüth eingenommen oder (vergl. Weish. 1, 7.) angefüllt: ſie war darin ausgegoſſen (Röm. 5, 5.).

*) Vergl. τους Röm. 8, 4. (2. 8.), οι Ebr. 4, 3. 1 Joh. 5, 13. τους v. 16. „wenn er ſich nemlich nicht tödlich verſündiget hat.“ Weil του αδελφου collective zu verſtehen iſt: ſo konnte (Obſſ gr. p. 373.) die einzelne (αυτω) und mehrere Zal (τους αμαρτανοντας) geſezt werden.

**) S. Kypke bei Röm. 14, 7.

geſtorben iſt, und durch dieſe Liebe (2 Kor. 5, 14.) ſich ſo verdient um ſie gemacht hat, daß (§. 4.) er jezt, da er wieder auferſtanden iſt (vergl. εγερθεντι v. 15.), und ſie, die mit ihm geſtorben ſind, nun auch mit ihm leben (οι ζωντες) und (§. 6.) an ſeiner Seligkeit Antheil haben dürfen, auf ihre Ergebenheit (Röm. 7, 4.) und auf ihren Gehorſam deſto gerechteren Anſpruch macht. Dieſen Geſinnungen zu Folge (ωστε 2 Kor. 5, 16.) wollte der Apoſtel vorlängſt (v. 11. 9. 4, 2. 1, 12.) niemand kennen nach dem Fleiſch, und von der Zeit an, da er dieſes mit beſonderer Empfindung der Liebe Chriſti ſchrieb (απο τε νυν), wollte er aufs neue (vergl. Phil. 3, 8.) niemand blos nach äuſſeren Rükſichten (κατα σαρκα, κατα προσωπον 2 Kor. 5, 12.) kennen. Er that aus innigem Gefühl des hohen Werths der Liebe Chriſti (v. 14. f. vergl. Phil. 3, 7—10.) gegen ſich ſelbſt fremd (εκ οιδεν εαυτον, vergl. Matth. 25, 12. 7, 23. Luc. 13, 26.), wenn von Befolgung ſeiner Willkühr (2 Kor. 5, 15.) oder blos von Behauptung äuſſerlicher Vorzüge und von Erwerbung irdiſcher Vortheile die Frage war (Phil. 3, 7. f. 1 Kor. 1, 13. 3, 4. ff.). Der Gedanke, daß er mit Chriſto geſtorben ſey, machte ihn gleichgültig gegen die Welt und ihre Urtheile und Schäze (κοσμω εσταυρωται Gal. 6, 14.). Weil er ſich als geſtorben (Kol. 3, 3.) oder nicht mehr in der Welt lebend (2, 20.) anſah, ſo bekümmerte ihn das Irdiſche deſto weniger (3, 2.). Seine Hauptabſicht war auf die Welt gerichtet, in welcher er jezt, nach erſtandenem Tode, mit Chriſto lebte (v. 1. f. Röm. 6, 13. 4.). Wenn er für dieſe was gewinnen (Phil. 3, 10—14.), wenn er ſich ſeinem Richter (2 Kor. 5, 10. f.), der auf das Herz (v. 12.)

ſieht, dem HErrn, der für ihn geſtorben war und an deſſen Leben und Seligkeit er Antheil hatte, gefällig machen (v. 9.), wenn er etwas nach deſſen Willen thun konnte (v. 15.), das war ſein Augenmerk. Eben die Liebe Chriſti, wovon ſein Herz ſo voll war (v. 14. 1 B. 1, 17. ff. 2, 2. Gal. 6, 14.), machte auch, daß er alle als geſtorben mit Chriſto, alle als verpflichtet anſah, Chriſto zu leben (2 Kor. 5, 15.). Man mochte alſo das Rühmen ſeines Amts und ſeiner Amtsführung für thöricht (v. 13.), oder ſeine Beſcheidenheit für Mistrauen in ſeine Sache und für ein ſchlimmes Kennzeichen (10. 1. 10, 11, 6—11.) halten: ſo ſuchte er dem, ſeinem Herzen ſo theuren (5, 14.), Inhalte ſeiner Predigt (v. 18. ff.) von der Liebe Chriſti gegen alle, und der darauf gegründeten Pflicht, Chriſto zu leben (v. 15.), bald auf die eine (2, 14. ff. 3, 6. ff. 4, 1. ff.), bald auf die andere (5, 20. 6, 1.) Weiſe Eingang zu verſchaffen. Er wußte, daß er auf dieſe Weiſe dem lebe, der für ihn geſtorben war; daß es ſeinem Herrn gefalle (5, 9.), wenn er, nach dem ihm aufgetragenen Amte (v. 18. f.), im Namen Gottes an Chriſti Stelle predige (v. 20.), was Chriſtus nach ſeinem Tode (v. 15. 21.) nicht mehr in eigener Perſon predigen konnte, wenn er recht vielen zum wirklichen Genuß der allgemeinen (v. 15. 19. Verſöhnung durch den Tod Chriſti helfe. Paulus war für die Welt gekreuzigt. Er lebte nicht mehr für ſich und für irdiſche Abſichten, ſondern nur für den, mit welchem er geſtorben und in ein anderes Leben verſezt war. Aber die Welt war auch für ihn gekreuziget (Gal. 6, 14.). Er wollte nach blos irdiſchen Rükſichten (κατα σαρκα) auch ſonſt niemand kennen. Ob jemand beſchnitten (2 Kor. 11, 18. vergl. v. 22. Phil. 3. 3. ff.)

oder unbeschnitten war (Gal. 6, 15.), selbst ob jemand Christum äusserlich (κατα προσωπον 2 Kor. 5, 12.), in seinem niedrigen Zustande (κατα σαρκα, vergl. 1 Petr. 3, 18.), seinem sterblichen Leibe nach (4, 1.), gekannt hatte, oder gar durch Verwandtschaft näher mit ihm verbunden gewesen war (2 Kor. 10, 7. *), oder nicht, das alles war ihm sehr gleichgültig (5, 16.). Weil Paulus alle, Juden und Heiden, als gestorben mit Christo betrachtete (v. 15.), so waren in seinen Augen alle die äusseren, blos auf das gegenwärtige Leben sich beziehenden, Umstände, wie z. B. Beschneidung und Vorhaut (Phil. 3, 21. 1), vorüber (Kol. 2, 20.). Selbst die äusserliche Verwandtschaft mit Christo war abgestorben, da ja Christus damals nimmer εν σαρκι, sondern durch seine Auferstehung in einen ganz neuen (Röm. 6, 4. 9. 10. Ebr. 9, 26. ff.) Zustand (πνευμα v. 14. a) übergegangen war. Alle diese äusserliche Dinge waren für einen Mann, der Christi Tod so tief zu Herzen genommen hatte und alles mit Christo als gestorben betrachtete (2 Kor. 5, 14. f.), was Altes und Vergangenes. Nicht ob man sich irgend einer äusserlichen Verbindung mit Christo rühmen könne (v. 16. 10, 7. 1 B. 1, 12.), sondern nur darauf sah er, ob jemand in einer solchen reellen Verbindung mit Christo (2 B. 5, 17. Gal. 6, 15.) stehe, daß er dadurch neu (καινη κτισις) geworden war, ob das Herz (2 Kor. 5, 12.) von dem Tode Jesu für alle, so durchdrungen sey (v. 14.), daß man sich als gestorben mit Christo und in ein neues, seliges Leben versezt (v. 15. ζων-

*) S. Notit. historicas epp. ad Cor. interpretationi servientes §. IV.

τος vergl. Röm. 6, 11.) anſah, und auch wirklich ein neues (v. 4. 13.), dem, der uns geliebet hat (2 Kor. 5, 14.), wolgefälliges (v. 9.), Leben führte, ob man nach Chriſti Willen lebe (v. 15.), ob alſo alles (v. 17.) neu, der ganze Zuſtand ſeliger und (v. 17. Gal. 6, 15. vergl. 5. 6. 1 Kor. 7, 19.) beſſer worden ſey. Aber Gott war es ja (2 B. 5, 18. f.), der Chriſtum für uns (v. 15.), zu unſerer Verſöhnung (v. 18. ff.) ſterben ließ und damit einen ganz neuen Grund legte (v. 16. f.), der dann aber auch dem Apoſtel dieſe, ſein ganzes Herz einnehmende (v. 14.), Wahrheit bekannt machte, und ihm das Amt auftrug, ſie zu predigen (v. 18. f. 4, 6. 3, 5 — 9.). Wenn alſo Paulus ſein Amt rühmte, ſo rühmte er eigentlich Gott, den Urheber ſeines Amts, und der dadurch bekannt gemachten Verſöhnungs-Anſtalt (5, 13.). Und wenn er dieſer Predigt durch Gefälligkeit Eingang zu verſchaffen ſuchte, ſo wars zum Beſten (v. 13.) derer, welche er zum Antheil (v. 20.) an der Verſöhnung der Welt (v. 18. f.) durch den Tod Jeſu (v. 15.) und zur Behauptung (6, 1.) dieſer Seligkeit vermögen wollte. Bei jenem, gar nicht aus Eitelkeit gefloſſenen, Ruhme hatte Paulus durchaus nicht vergeſſen, daß er mit Chriſto geſtorben (5, 15.) und für die Welt gekreuzigt ſey (v. 16.) Und dieſe Gefälligkeit entſprang eben aus der Ueberzeugung, daß alle, alſo auch diejenigen, welche durch die Herablaſſung gewannen werden ſollten, mit Chriſto geſtorben ſeyen, und alſo auch wirklich ein neues, ſeliges und heiliges Leben führen ſollen. Nicht nur dem Schluſſe des Kapitels (v. 21.), ſondern auch der nächſten Folgerung v. 16. 17. iſt es ſehr gemäß, v. 15. alle Menſchen als geſtorben zu betrachten. Und auch mit dem Vorhergehenden,

ſowohl mit v. 13. als auch mit v. 9. ff. hängt v. 14. 15. nach dieſer Erklärung ſo gut zuſammen, daß gewis dem γαρ v. 14. ſeine volle Kraft nicht weniger *) verbleibt, als wenn man mit Grotius überſezt: weil Chriſtus für alle geſtorben ſey, ſo müſſen alle der Sünde oder ſich ſelbſt abſterben. Dagegen hat die leztere Erklärung den Sprachgebrauch des Apoſtels eben ſo ſehr gegen ſich, als ihn jene für ſich hat. Ich gebe zu, daß man αποθανον v. 15. überſezen könnte: ſie müſſen ſterben, wie εξεστη Marc. 3, 21. heißt: er muß von Sinnen kommen. So iſt auch υπαγει Off. 13, 10. kraft des Parallelismus ſo viel, als δει αυτον υπαγειν (ſ. noch Matth. 11, 3. προσδοκωμεν, und Obſſ. p. 17.). Allein wenn man dieſe Ueberſezung vorziehen ſollte, ſo müſte doch wenigſtens ein Grund vorhanden ſeyn, der uns beſtimmte, die gewöhnlichere Bedeutung zu verlaſſen, und die, beſonders bei der vergangenen Zeit ziemlich ſeltene, Bedeutung der Nothwendigkeit oder Pflicht anzunehmen. Nun aber ſagt Paulus nicht einmal: αποθανον TH AMAPTIA oder EAYTOIΣ. Und wenn er wirklich ſo geſchrieben hätte, ſo wäre es doch ſeiner ganzen Denkungs-Art gemäſſer, ein geſchehenes Sterben mit Chriſto zu verſtehen, als die Pflicht zu ſterben. Der philoſophiſche Tod der Platoniker **) iſt kein apoſtoliſcher Begriff, ſondern Paulus betrachtet den Tod der Chriſten als einen durch die Kreuzigung Chriſti (Röm. 6, 6. 8. Gal. 2, 19. §. 6.) an ſeinem Leibe oder durch die Tödtung ſeines Leibes (Röm. 7, 4.) bereits

*) Vergl. Herrn D. Nöſſelts Oſter-Progr. 1784. de Chriſti cognitione ſecundum carnem. p. VIII. (Opuſc. Faſc. II. n. VIII.)

**) S. Herrn Conſ. R. Noppe bei Röm. 6, 2. S. 110.

vollzogenen Tod. Wenn jemand Christo angehörte, und durch die Taufe feierlich in die Verbindung mit Jesu aufgenommen war; so konnte er überhaupt in Christo (ex persona Christi, quam induit Gal. 3, 27. vergl. Krebs bei Kol. 3, 9.) angesehen, er konnte in dem Sohne Gottes und Nachkommen Abrahams (Gal. 3, 16.) betrachtet (Phil. 3, 9.) und daher z. B. als Sohn Gottes (Gal. 3, 26. 4, 6.) und als Nachkomme Abrahams und Erbe Gottes (3, 29.) behandelt, also vermöge jener Verbindung mit Christo auch in Vergleichung mit dem Tode Christi, auch in dieser Rüksicht oder Beziehung, als Eins mit Christo *) (συμφυτος **) αυ-

---

*) Weil Christus an aller Stellt (2 Kor. 5, 15.) gestorben ist, für den Heiden und Knecht so gut, wie für den Juden und Freien: so war eben damit aller äussere Unterschied (πατα σαρκα v. 16.) aufgehoben. Durch die gemeinschaftliche Verbindung mit Christo Jesu, weil sie alle in dem einigen Jesu betrachtet wurden, waren sie alle Einer (Gal. 3, 28.). Ein neuer Mensch (Eph. 2, 15.). Ein Sohn Gottes, Ein neues Geschöpf oder Volk Gottes (§. 4.)

**) Συμφυτον, συμφυες ist etwas, das zusammen gewachsen ist, (*quod coaluit, coiit in unum*), es sei nun ein Ganzes, das aus mehreren vereinigten Theilen entstanden ist, oder aber eine Sache gemeint, die mit einer anderen zu einem Ganzen vereinigt oder sonst mit ihr verbunden ist. Nach jenem Sprachgebrauch sagt Philo de carit. p. 705., bei aller Verschiedenheit der Glieder entstehe ἓν ζωον, weil die Verbindung der Glieder unter einander sie vereinige, und das ζωον zu einem συμφυες, zu etwas quod *in unum coaluit* ex pluribus, mache. Im lezteren Sinne wird der Ausdruck von Plato (Dial. X. de legibus p. 670.) gebraucht: „Da du Götter glaubest, so treibt dich vielleicht eine Verwandtschaft mit den Göttern an (συγγενεια τις ισως σεθεια αγει), das mit dir verbundene (το ξυμφυτον) zu ehren und sein Daseyn zu glauben."

τω *) Röm. 6, 5.) gerechnet werden. Die Annahme des Chriſtenthums war zugleich ein Eintreten in die genaueſte Verbindung mit Chriſto (Gal. 3, 27.) und mit ſeinem Tode (Röm. 6, 3. f.). Daher wurden auch diejenigen, welche einmal Chriſto angehörten, nicht angewieſen, ihr Fleiſch zu kreuzigen, ſondern nur daran erinnert, daß ſies gekreuzigt haben (εσταυρωσαν Gal. 5, 24.), als ſie οι του χριστου wurden. Von da an waren ſie in Chriſto zu betrachten (χριστον ενεδυσασθε 3, 27.), alſo auch als geſtorben oder gekreuzigt (Röm. 6, 6. Gal. 2, 19.) anzuſehen, weil Chriſtus geſtorben oder gekreuzigt war. Was ſeit dem Kreuzestode Jeſu von allen Menſchen gedacht werden durfte (2 Kor, 5, 15.), das erkannten ſie nun ſelbſt (ειδεναι v. 15. εγνωσαν Röm. 6, 6. λογιζεσθε v. 11.), und weil ſies glaubten, ſo genoſſen ſie für ihre Perſonen die Wirkungen ihres in Chriſto erſtandenen Todes. Der längſt vollzogene Kreuzestod galt ihnen nun beſonders, und die Wirkungen ihres, bei der Kreuzigung des HErrn (v. 6.) vorgegangenen, Sterbens zeigten ſich durch das Aufhören des Sündendienſts (v. 6. 12. ff.) oder durch Entkräftung der Begierden des Fleiſches (Gal. 5, 16—21.). Alles kam nur darauf an, daß ſies vor Augen behielten (vergl. 2 Petr. 1, 9.) und bedachten, was beim Tode und der Auferſtehung Chriſti (Röm. 6, 6. 8.) geſchehen war, daß ſie nemlich von wegen Chriſti Jeſu, mit ihm und durch ihn, um der Sünde willen geſtorben ſeien, und zur Ehre

*) Bei συμφυτοι muß man, wie bei συνεταφημεν v. 6, συν (v. 4, Gal. 2, 19.) verſtehen. Wenigſtens ſteht für unſer ΣΥΜΦΥΤΟΙ ΓΕΓΟΝΑΜΕΝ (ΧΡΙΣΤΩ) τω ομοιωματι του θανατου αυτου, Röm. 6, 5. απεθανομεν ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩ. Eben ſo ſtand in Platos Stelle το ξυμφυτον für το ξυμφυτον ΣΟΙ.

Gottes leben und ſelig ſeien (v. 11. §. 6.), wie Chriſtus um der Sünde willen geſtorben iſt, und nun um Gottes willen, zu ſeiner Ehre ewig lebt, und ſelig iſt (v. 9. f.). Das ὅτῳ καὶ v. 11. zeigt deutlich, daß ſich die Römer in dem Sinne als νεκρὰς τῇ ἁμαρτίᾳ anſehen ſollten, in welchem Chriſtus, συν ᾧ ἀπεθανον (v. 8.), τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπεθανε (v. 10.). Nun iſt Chriſtus gewis nicht der Sünde abgeſtorben, ſondern um der Sünde willen *) (4, 25.) geſtorben. Τῇ ἁμαρτίᾳ heißt alſo auch 6, 11. um der Sünde willen **), und νεκρὰς εἶναι iſt ſo viel als ἀποθανεῖν (v. 10. 8.), um der Sünde willen geſtorben †) ſeyn. Demnach heißt auch ἀπεθανο-

*) Kraft des Gegenſazes heißt alſo auch τῷ θεῷ v. 10. um Gottes willen, durch deſſen Kraft Chriſtus auferwekt wurde (v. 4.) dem ſein herrlicher Zuſtand Ehre bringt (Phil. 2, 11.). Und wie ἀποθανειν heißt zur Strafe geſtorben, geſtraft worden ſeyn um der Sünde willen (vergl. Röm. 6, 7. ἀποθανων und 8, 3.): ſo heißt ζῆν glükſelig, herrlich leben. Nach dem Willen Gottes hat Chriſtus ohnehin nicht erſt ſeit ſeiner Auferſtehung, ſondern da vornemlich (Phil. 2, 8.) gelebt, als er um der Sünden willen litte. Eben ſo (ὅτῳ Röm. 6, 11.) dürfen wir nun auch denken, daß wir durch Chriſtum um der Sünde willen geſtorben, und zwar nach dem Geſez geſtorben (Gal. 2, 19. §. 8.) oder geſtraft (παθοντες εν σαρκι 1 Petr. 4, 1. vergl. κριθεντες v. 6.) ſeien, und hingegen um Gottes willen (τῷ θεῷ Röm. 6, 11.), durch ſeine gnädige und mächtige Veranſtaltung (vergl. κατα θεον 1 Petr. 4, 6. S. 528.), zu ſeiner Ehre (Gal. 2, 19. §. 6.) leben, oder daß wir vermöge der Verſezung Chriſti in die Herrlichkeit (Röm. 6, 8. Eph. 2, 5. f.), zur Ehre Gottes, deſſen Werk jene Verſezung war, ſtraffrei und ſelig ſeien.

**) Diſſ. I. in ep. ad Col. not. 40. und Rypke bei Röm. 6, 10.

†) Νεκρος bedeutet nemlich nicht blos den gegenwärtig todten, ſondern auch (Luc. 7, 15. Ebr. 11, 31. 1) einen todtgeweſenen. Vergl. Kol. 2, 13. Anm. 83.

μεν τη αμαρτια v. 2. nicht: wir müssen der Sünde absterben; sondern: wir sind um der Sünde willen gestorben. Von jenem hatte auch Paulus im vorhergehenden nichts gesagt. Hingegen hatte er behauptet, Christus sei um unserer Sünde willen (4, 25.), für uns (5, 6—8.), als Versöhnopfer (3, 25.) gestorben. Wenn dies hieß, was es sehr natürlich (§. 7. f.) heissen konnte, er sei an unserer Stelle um unserer Sünde willen gestorben; wenn also die Begnadigung, die Paulus 3, 21—5, 21. gerühmt hatte, auf einem, an unserer Stelle um der Sünde willen erstandenen, Tode beruht; wenn wir um deswillen Begnadigung zu hoffen haben, weil unsere Sünde an Jesu gestraft und durch den Tod dieses Versöhnopfers (8, 3.) das Urtheil des Gesezes an uns vollzogen ist (v. 4.); wenn der eigentliche Beruhigungs-Grund dieser ist, daß wir in Christo um der Sünde willen gestorben oder gestraft seien (2 Kor. 5, 15.): so ist die Einwendung Röm. 6, 1. aus der Lehre von der Begnadigung selbst beantwortet. Wir glauben, von der Strafe unserer Sünde frei zu seyn (8, 1.), weil sie schon im Tode Christi an uns vollzogen ist (v. [illegible]. §. 8.). Wie sollten nun wir, die wir um der Sünde willen gestorben oder gestraft sind, noch Lust haben in der Sünde zu leben (6, 2.)? Ist nicht eben darum unsere Sünde bestraft (8, 3.), durch Christi Kreuzigung an uns (v. 4.) oder unserem alten Menschen (6, 6.) die Strafe vollzogen worden, damit (§. 15.) wir an dem Mittel unserer Begnadigung selbst das δικαιωμα (1, 32.), das auf Sünde Strafe sezt, erkennen, und nun, als schon einmal gestraft nach diesem δικαιωμα (8, 3. f.), als gestorben durchs Gesez (Gal. 2, 19. §. 8.), der Sünde um so ge-

wisser nimmer dienen (Röm. 6, 6. 7. *)? Eben davon, wenn wir uns als bereits gestorben um der Sünde willen (v. 11.) und daher als frei von der Strafe ansehen, ist es Folge (v. 12. 2 Petr. 1, 9.), daß wir die Sünde um so weniger über uns herrschen lassen. Eben wenn wir von der Anforderung des Gesezes an die Uebertreter frei sind, nicht unter der Gewalt seiner Drohungen, sondern unter der Herrschaft der Gnade stehen, wird die Sünde nicht über uns herrschen (Röm. 6, 14.). Denn wir sind rechtlich, durch das Gesez, das dem Sünder Strafe droht (Gal. 2, 19.), durch eine, in Christo erstandene, Todesstrafe vom Fluch des Gesezes frey (3, 13. Röm. 7, 4. 6.), und also durch das Begnadigungsmittel selbst aufs neue von dem Ernst Gottes gegen die Sünde so überzeugt worden, daß wir uns nicht beigehen lassen können, es dürfe einem Begnadigten erlaubt seyn, in der Sünde zu beharren (6, 2.). Wenn hingegen Paulus 6, 2. gesagt hätte: „wie sollten wir in der Sünde leben, die wir der Sünde absterben müssen?“ so hätte er was völlig zwekwidriges gesagt. Davon war ja erst die Frage (v. 1.), ob man nach Pauli Lehre von der Gnade der Sünde absterben und nicht in Sünden leben müsse. Der Apostel durfte nicht blos behaupten, man müsse der Sünde absterben; sondern er sollte erweisen, daß diese Forderung mit seinen vorhergehenden Aeusserungen von der Begnadigung übereinstimme **). Wenn es also 2 Kor. 5, 15. auch wirklich hiesse: παντες απεθανον ΤΗ ΑΜΑΡΤΙΑ, so wäre des Apostels Meinung keineswegs, daß alle der Sün-

*) Diss. de sensu θανειν p. 40.

**) S. Herrn Ritter Michaelis Dogmatik §. 160.

de absterben sollen, sondern daß sie alle um der Sünde willen gestorben seien, und also nun nicht mehr der Sünde, um welcher willen sie in Christo sterben mußten oder gestraft wurden (Rom. 6, 2. 6. f. 11. f.), nicht mehr, wie vor ihrer Todesstrafe, nach ihrer Willkühr, sondern (7, 4.) nach dem Willen dessen leben müssen, der sich durch Uebernahme ihrer Strafe oder durch den Tod an ihrer Stelle so verdient um sie gemacht habe. Wenn Paulus den Saz 6, 12.), daß man die Sünde nicht herrschen lassen solle, durch das Bild des Sterbens ausdrüken will: so sagt er nicht ἀποθανετε, sondern er drükt sich ganz anders (Kol. 3, 5. Röm. 8, 13.) aus. Er leitet vielmehr die Verpflichtung des Christen, seinen Leib (v. 13.), seine Glieder (Kol. 3, 5.) oder (v. 5. *) die Sünde zu tödten **), wie 6, 12. vergl. v. 11. 2. die Pflicht, der Sünde keine Herrschaft zu lassen, eben daraus her (Kol. 3, 5. ov Anm. 1.), daß die Christen mit Jesu gestorben seien (ἀποθανον v. 2. 3. Anm. 118.), oder daß das Recht des Gesezes durch Bestrafung ihrer Sünde an Christo, vollzogen sey (Röm. 8, 3. f.), und daß sie nun in ein neues, seliges Leben (Kol. 3, 1.), womit sich der unselige Sündendienst nicht reime (v. 6. Röm. 8, 13. §. 3. f.), mit Christo versezt seien, und den Geist Christi, der sie zu einem neuen, mit Christo auferwekten Menschen geziemenden (6, 4. 13.), Leben antreibe, als das Angeld ihrer Seligkeit empfangen haben (7, 6. 8, 4. 2. 13. §. 8.). Der Grund,

*) Diss. I. in ep. ad Col. not. 118. 78.

**) S. Diss. II. in ep. ad Col. not. 14.

warum Paulus die Herrschaft über die Sünde (6, 12,) mit einer Ertödtung vergleicht (8, 13. Kol. 3, 5.), ist nicht die Platonische Idee, daß sich die Seele noch im Leibe von demselbigen freiwillig abziehen müsse, wie sie im Tode durch eine natürliche Nothwendigkeit davon abgezogen wird; sondern der christliche Begrif, daß der alte Mensch (το σωμα της αμαρτιας) in Christo gestorben oder bestraft sey (Röm. 6, 6. 7. 8, 3. f. Kol. 3, 3.), und man ihn also auch als gestorben und bestraft behandeln, der, so feierlich bestraften, Sünde kein neues Recht über sich einräumen müsse. Hätte sich nun Paulus Röm. 3, 21 —5, 21. blos eine Begnadigung vermittelst der Besserung, wozu uns Jesu Tod auffordern könne, gedacht: so hätte ihn doch die Einwendung 6, 1. genöthiget, hier gerade heraus zu sagen, daß er nicht den Tod Jesu an und für sich, sondern das Nicht-Beharren in der Sünde als die wirkende Ursache der Begnadigung ansehe, und folglich die Einwendung v. 1. gar nicht statt haben könne. Allein er behauptet im Gegentheil selbst an dieser Stelle, daß der Tod Christi ein stellvertretender, folglich (§. 5. 7.) unsere Begnadigung unmittelbar bewirkender, Tod, eben so viel als unser eigenes Sterben sey, und er leitet aus diesem Begriffe die Verbindlichkeit zu einem anderen Leben her (v. 2—12.). Eben so denkt auch Petrus, ja wir können ihn als Ausleger der bisher erwogenen Stelle Pauli (Röm. 6.) betrachten, weil er sie ohne Zweifel vor Augen hatte (vergl. Einl. §. 10.). Er stellt das Leiden Jesu zum zweitenmale (1 B. 2, 19—21. 3, 17. f.) als ein Muster vor, warum und wie ein Christ leiden solle, nicht wegen vorhergegangener oder unter dem Leiden begangener Uebelthaten,

sondern, wenns ja seyn soll, um des Guten willen. Aber das eine wie das andere mal sezt er unsere Verpflichtung zum Guten mit dem Hauptzwecke des Leidens Jesu in Verbindung (§. 4.). Nachdem er 2, 24. gesagt hat, Christus habe die Strafe unserer Sünde an dem Kreuze *) gelitten (§. 7.), so sezt er gleich hinzu, „damit wir, als gestorben **) um der Sünde willen ***), weil, wie es unmittelbar vorher hieß †), unsere Sünden an dem Kreuze Christi bestraft sind, (uns nun vor Sünden hüten ††), und dagegen) nach dem Willen †††) der Gottseligkeit leben. In der anderen Stelle beweiset Petrus mit dem Beispiel Christi, daß es besser sey, beim Gutesthun, wenn es Gott so wolle, leiden, als wegen Uebelthaten (3, 17.). Wenn man auch leide um des Guten willen, so sey man doch selig (v. 14. 12.

---

*) Επι το ξυλον ist so viel als (Obss. p. 425.) κρεμαμενος επι το ξυλον, wie εις ην 3, 20. so viel ist, als εις ην εισελθουσαι. Daß man nicht nur sage επι του ξυλου (Gal. 3, 13.), sondern auch επι ξυλον, sieht man aus Hohel. 4, 4.

**) S. *Raphelii* Annott. ex Herodot.

***) Vergl. τη αμαρτια Röm. 6, 2. 10. f.

†) Demnach versteht auch Petrus ταις αμαρτιαις απογενεσθαι (αποθανειν) so, daß es gleichbedeutend ist mit der Bestrafung unserer Sünden am Leibe Christi. Weil der Tod Christi am Kreuz Bestrafung unserer Sünden war; so sind wir um der Sünden willen gestorben, als er um unserer Sünden willen starb.

††) Vergl. Röm. 6, 2. 6. f. 12. 1 Petr. 4, 1. 2.

†††) Vergl. ζην τινι 2 Kor. 5, 15. Die δικαιοσυνη wird von Petrus, wie von Paulus (Röm 6, 18—20.), als die Herrschaft betrachtet, nach deren Willen man sich richtet, wenn man die Absicht des Todes Christi von Herzen glaubt.

vergl. 4, 13—16. 1, 6. f.). Denn Christus habe auch als ein Gerechter (αγαθοποιων, nach dem Willen Gottes, um uns Zugang zu Gott zu verschaffen, wegen *) der Sünden der Ungerechten gelitten, aber das sei Einmal **) geschehen. Nun sey es immer vorüber ***). Christus sey zwar in einem niedrigtn Zustande getödtet, aber in einem herrlichen Zustande ****) lebendig gemacht (3, 18.). Eben so (4, 13.) werde der den Frommen so gnädige (3, 12.) Gott, in dem Falle, daß sie die natürlichen Folgen des Guten (v. 10. f.) wegen besonderer (vergl. v. 13.) Bosheit gewisser Feinde des Guten nicht gleich geniessen, wenigstens auf ihr Leiden um des Guten willen (v. 14. 17.) eine herrliche Belohnung folgen lassen, welche durch kein Leiden mehr unterbrochen werden soll (1, 4. 6.). In der Beschreibung des herrlichen Zustands Jesu gedenkt der Apostel zuerst der Lebendigmachung (3, 18.), oder der Auferstehung (v. 21.), hernach der Himmelfahrt und ihrer Folgen (v. 22.) Weil er aber das Leiden Christi nicht blos als Leiden eines Gerechten nach dem Willen Gottes beschrieben, sondern v. 18. zugleich die göttliche Absicht bestimmt hat, in welcher Christus leiden mußte, nemlich für die Ungerechten um ihrer Sünde willen, damit er ihnen Zugang zu Gott verschaffte (§. 7.): so führt er zur Erläuterung dieser Absicht des Leidens Jesu, von welcher er 4, 1. noch weiter sprechen wollte, eine hieher gehörige Begebenheit an (3, 19. f.), welche zwi-

*) Περι αμαρτιων erklärt das τη αμαρτια Röm. 6, 10.

**) Vergl. εφαπαξ Röm. 6, 10.

***) Vergl. Röm. 6, 9.

****) Diff. II. in ep. ad Col. not. 52. vergl. Ebr. 9, 14. 2).

ſchen der Lebendigmachung (v. 18.) und Himmelfahrt (v. 22.) Jeſu vorgefallen iſt *), und kommt denn v. 21. vermittelſt wiederholter Erwähnung der Lebendigmachung (v. 18.) oder Auferſtehung Jeſu Chriſti auf die Fortſezung der Beſchreibung ſeiner Herrlichkeit (v. 22.) zurük. In dem herrlichen Zuſtande, worin Chriſtus auferſtanden war (v. 18.), predigte er **) ſogar den geretteten Seelen ***), welche ehmals unglaubig waren, da

*) In eben dieſer Zwiſchenzeit hatte Petrus Jeſum ſelbſt öfters geſprochen, wo er alſo die Begebenheit in der unſichtbaren Welt von dem glaubwürdigſten Zeugen erfahren konnte (S. 429.)

**) Von dem κηρυσσειν ſ. Elsner S. 404. Kypke bei Matth. 9, 13. *Raphelii* Annott. ex Arrian. ad Eph. II. 17. Vergl. auch ειδεναι Luc. 10, 32.

***) Aus 4, 6. nehme ich mit Herrn Oberconſ. R. Teller (Wörterb. Art. Geiſter im Gefängniß), dem ſel. Zachariä (Paraphr. Anm. 43. 50.) und mehreren älteren Auslegern (ſ. den ſel. Bengel bei ἀπειθησασιν 3, 20.) an, daß Seelen der in der Sündfluth verſtorbenen (vergl. Ebr. 12, 23. γ) gemeint ſeien, welche ehemals unglaubig waren, ſo lang Gott mit dem wirklichen Strafgerichte verzog, aber nachher, da Gott nimmer zuwartete, ſondern die Strafe wirklich einbrechen ließ, noch in ſich giengen, welches um ſo wahrſcheinlicher von manchen zu hoffen iſt, da das Gewäſſer nur allmählich ſo hoch anlief, daß diejenige, welche ſich in die Höhe hatten flüchten können, auch vollends ſterben muſten (1 Moſ. 7, 17. ff.). Wenn man aber gleich aus der Einſchränkung des ἀπειθησασι durch das ποτε, und durch die Beſtimmung der Zeit des Unglaubens (ὁτε ꝛc., auf eine noch erfolgte Beſſerung zu ſchlieſſen ſchon berechtigt iſt: ſo ſcheint mir doch natürlicher zu ſeyn, daß das ποτε an dem εν φυλακη ſeinen ausdrüklichen Gegenſaz habe. Φυλακη heißt nicht nur Gefängniß, ſondern auch Rettung (Spr. 20, 28.), und εν φυλακη kan ſo viel ſeyn, als (Diſſ. II. in ep. ad Col. not. 52. p. 23. und de beata vita poſt mortem not. 16.) φυλαχθεις, gerettet

(Ebr. 11, 7. t) Gottes Langmuth zur Zeit des Noah mit der gedroheten Strafe noch zuwartete, und das Schiff gebaut wurde, in welches ſich nur wenige, nemlich acht, Menſchen begaben, und*), des Waſſers ungeachtet**), errettet wurden (1 Petr. 3, 19. f.). Die Menſchen zur Zeit des Noah, da alle bis auf ganz wenige (v. 20. vergl. 1 Moſ. 6, 5—8.) durch eine fürchterliche Strafe vertilgt werden mußten, waren vorzüglich als αδικοι bekannt (2 B. 2, 5. Ebr. 11, 7. x). Wenn alſo Chriſtus ſo gar (και 1 Petr. 3, 19.) für dieſe gelitten hat, ſo iſt es recht ſichtbar, daß er für αδικους gelitten hat (v. 18.). Die Zeitgenoſſen des Noah lebten ferner lange vor Chriſto. Sie waren aus der uralten Welt (2 B. 2, 5.). Wenn alſo Chriſtus ſo gar für dieſe gelitten hat; ſo iſt es recht ſichtbar (vergl. Ebr. 9, 25. f.), daß er ein für allemal (απαξ 1 Petr. 3, 18.) gelitten hat, und für dies einmalige kurze (vergl. 1, 6.) Leiden mit ewiger Herrlichkeit belohnt worden iſt. Nun aber hat Chriſtus, gleich nachdem er aus dem Tode auferſtanden war, dieſen ſeinen, in Niedrigkeit erlittenen, Tod und ſein darauf gefolgtes (1, 11.) Leben in Herrlichkeit (3, 18.) gewiſſen, in der Sündfluth umgekommenen, Menſchen bekannt gemacht (v. 19. †). Würde wol

---

(Ez. 18, 27. Pſ. 16, 1. 2 Petr. 2, 5. εφυλαξε vergl. v. 7. 9. ρυεσθαι). Vergl. ΚΑΙ ημας — νυν ΣΩΖΕΙ 1 Petr. 3, 21. S. 518.

*) S. Elsner S. 406. und Krebs bei Marc. 1, 9.

**) Vergl. δι υδατος 2 Petr. 3, 5. und 2 Kor. 6, 8. Diſſ. de ſenſu vocis πλημμυρα not. 2.

†) Wenn es ausdrüklich heißt, Chriſtus habe den geretteten Seelen in ſeinem herrlichen Zuſtande geprediget: ſo iſt doch klar, daß er

dieſes geſchehen ſeyn, wenn Jeſu Auferſtehung ſie nichts angegangen hätte, wenn ſie (vergl. δι αναστασεως v. 21.) nicht auch für ſie eine Verſicherung (1, 21. §. 5.) des freien Zutritts zu Gott geweſen wäre, den uns Menſchen Jeſu Leiden verſchafft hat (3, 18.)? Es war was erfreuliches (4, 6. *), was ihnen verkündigt wurde, daß ſie nemlich, wenn ſie ſchon **) um der Menſchen willen (vergl. κατα v. 14. mit Röm. 2, 24. und ſ. Ebr. 7, 16. x), von denen ſie ſich in ihr unor-

---

ihnen vorzüglich dieſes ſein πνευμα, oder die auf ſeinen ſchmählichen Tod gefolgte Herrlichkeit bekannt gemacht hat. Uebrigens könnte εν ω (πνευματι) v. 19. auch heiſſen: von welchem herrlichen Zuſtande ihnen Chriſtus gepredigt hat, welchen er ihnen verkündigt hat. So heißt εν χριστω 2 Kor. 2, 17. von Chriſto (Notit. hiſt. epp. ad Cor. interpr. ſervientes not. 190.) Vergl. Ebr. 1, 5, n).

*) Daß auch Todte dem Richter werden Rechenſchaft geben müſſen (v. 5.), erweiſet der Apoſtel v. 6. daraus, weil nicht nur den Lebendigen (3, 21.), ſondern auch Todten (v. 19. f.) die erfreuliche Nachricht von Jeſu Tode und Auferſtehung (v. 18.) wichtig geweſen ſey. Hätten die Todten überall nichts mehr zu hoffen oder zu fürchten, könnten ſie nicht, ihres Todes ungeachtet, wegen ihres laſterhaften Lebens (4, 3. 4.) noch zur Rechenſchaft gefordert werden (v. 5. 2 Kor. 5, 9 — 11,), ſtände ihnen nicht theils eine herrliche (1 Petr. 4, 6.) theils (Joh. 5, 29.) eine Straf-Auferſtehung bei dem künftigen, ſie alſo auch angehenden, Gerichte (v. 21. f. 27, f.) bevor: ſo hätte es bei den oben erwähnten (1 Petr. 3, 19.) Todten keiner Begnadigung um des Leidens Jeſu willen (v. 18.) und keiner Nachricht (κηρυγμα v. 19. ευαγγελιον 4, 6.) von ihrer vollbrachten Verſöhnung und dem herrlichen Leben des um ihrer Sünde willen in Niedrigkeit geſtorbenen (3, 18.) Jeſu bedurft.

**) Vergl. 2 Kor. 5, 11. (S. 507.), wo ανθρωπους (μεν vergl. Not. hiſtor. epp. ad Cor. not. 67.) πειθομεν, θεω δε πεφανερωμεθα auch ein bedingter Saz war.

dentliches Leben hatten hinreissen lassen (vergl. 1 Petr. 4, 2—4.), oder auch: um der Nachwelt willen, für die ihre Strafe eine Warnung abgeben sollte (2 B. 2, 3. 5. 9.), in ihrem vormaligen irdischen, niedrigen Zustande, an ihrem hinfälligen Leibe gestraft worden seien, daß sie dennoch zur Zeit des bevorstehenden Gerichts (1 B. 4, 5.) um Gottes willen (vergl. oben S. 518.), zu dem ihnen Jesu Leiden, aller ihrer vormaligen αδικια ungeachtet, den Zugang eröfnet habe (3, 18.), und welcher auch im Stand sey *), längst verstorbene Leiber seine gnädige Gesinnungen gegen die Seelen, deren Wohnungen jene waren, noch empfinden zu lassen, in einem herrlichen Zustande (πνευματι, vergl. v. 18.), in einem σωματι πνευματικω (1 Kor. 15, 44. 46.) leben, oder (v. 22. vergl. v. 21. 1 Petr. 3, 18. vergl. 21.) auferstehen, daß sie sich einer αναστασις ζωης (Joh. 5, 29.) zu erfreuen haben sollen. Ist nun Christi Leiden (1 Petr. 3, 18.) sogar αδικοις, die mit der Sündfluth gestraft wurden (v. 19. f.), zu ihrer Seligkeit (4, 6.) zu statten gekommen: so durften auch Petri Leser glauben, daß sie durch Jesu Leiden Zugang zu Gott erhalten haben (3, 18.). Auch **) uns (ημας v. 21.) vergl.

---

*) So heißt es auch 2 Kor. 5, 1. wir bekommen den künftigen herrlichen Leib um Gottes willen (εκ θεου. S. Diss. de beata vita post mortem not. 18.). Gott, den Allmächtigen, (Ebr. 11, 19. Röm. 4, 17. vergl. 21.) muß man kennen (1 Kor. 15, 34. vergl. 12. 32. und Matth. 22, 29.), wenn man die Auferstehung glauben soll. Er ist der Urheber des neuen Lebens unserer Leiber (1 Kor. 15, 38)

**) Petrus betrachtet also die Zeitgenossen des Noah von denen er vorher (v. 20.) sprach, als gerettet (σεσωσμενους, ου φυλακη v. 19.)

ημας v. 18.) rettet das Wasser jezt, wie ehemals (v. 19.) einen Theil der Zeitgenossen des Noah; nemlich die, dem Wasser der Sündfluth (υδατος v. 20.) ähnliche (αντιτυπον, Ebr. 9, 24. q), Taufe *), welche nicht, wie ein anderes Wasserbad, blos den Leib abwäscht, sondern einen, durch Jesu Christi Auferstehung und Herrlichkeit genehmigten, Zutritt zu Gott mit gutem Gewissen **), ver-

---

durchs Wasser. Da die gedrohete Wasserfluth, alles ihres Unglaubens (v. 20.) ungeachtet, wirklich kam, wandten sie sich noch zur Erbarmung Gottes.

*) Nach dem Zusammenhang kan man erwarten, daß nun die seligen Folgen des Todes Jesu (v. 18.) in Rüksicht auf die Leser des Apostels eben so wol erläutert werden, als vorher (v. 19. f.) der wohlthätige Einfluß dieses Todes auf längst verstorbene (4, 6.) Menschen gezeigt wurde. Die lebenden (vergl. v. 5.) Hörer des Evangelii nahmen durch die Taufe feierlich Antheil an den Früchten des Todes Jesu, wie auch in der Stelle, die Petrus vor Augen hatte, ausdrüklich bemerkt ist (Röm. 6, 3. 4.)

**) Nach v. 18. ist zu vermuthen, daß συνειδησεως αγαθης επερωτημα εις θεον so viel seyn werde, als προσαγωγη εις θεον. Eisner hat erwiesen (S. 408. f.), daß επερωτημα Frage, und επερωταν τον θεον (vergl. den sel. Bengel bei επερωτημα) Gott fragen, sich an Gott wenden (Deum consulere), bedeutet. Επερωτημα του θεου ist demnach, wenn man sich an Gott wendet, wie Sir. 36 (33), 3. ερωτημα δηλων das Befragen des Urim ist: „das Gesez ist dem Frommen so glaubwürdig, als wenn er das heilige Loos (δηλους, δικαιους, s. Herrn Linde's Uebersezung S. 218. f.) befragt hätte." Aber Petrus wollte zugleich ausdrüken, daß der Getaufte, wegen seiner Theilnehmung am Tode Christi (Ebr. 10, 22. h), durch das Bewußtseyn seiner Sünden oder durch sein böses Gewissen (v. 22. g) von dem Zutritt zu Gott nicht mehr

schaft *) (1 Petr. 3, 21. f.). Da also (v. 18. 21.) Christus in einem, von der eben (v. 21. f.) erwähnten Herrlichkeit freilich sehr verschiedenen, niedrigen Zustande (σαρκι v. 18.), an seinem, unserem niedrigen Leibe ähnlichen (vergl. Ebr. 5, 7. n), Leibe (1 Petr. 2, 24.), für uns gelitten hat: so sollten sich die Leser des Apostels gegen das Böse (3, 17.), wozu man sie durch Verfolgungen (v. 14.), Lästerungen (v. 16. 4, 4.) oder andere Mittel vermögen wollte (v. 2—4.), gegen die, gleich nachher (v. 1.) genannte, Sünde mit demselben Sinne bewafnen (s. Kypke S. 435. f.) Denn wer an seinem

zurükgeschrökt werde, daß hier ein gutes Gewissen, das nicht befürchtet, eine ungnädige Antwort oder gar keine zu erhalten, sich an Gott wende. Um also nicht sagen zu müssen: συνειδησεως αγαθης επερωτημα ΘΕΟΥ, verwandelte er den lezten Genitiv in εις θεον, wie er 1 B. 1, 11. εις χριστον für χριστου gesezt, oder die Präposition εις nach Art des hebr. ל als notam genitivi gebraucht hat. Zu diesem getrosten und zuversichtlichen (συνειδησεως αγαθης) Zugang zu Gotte können wir, wie Petrus auch schon oben (1, 21.) bemerkt hat, um so mehreren Muth fassen, da Gott Jesum Christum, der in der Absicht gelitten hat, uns Zugang zu Gott zu verschaffen (3, 18.), auferwekt (v. 21.) und (v. 22.) in die höchste Herrlichkeit versezt hat. Vergl. Röm. 4, 25—5, 2. und §. 5. Im Grunde ist es also die eigentliche Frucht des Todes Jesu, oder (§. 1.) die Vergebung der Sünden, welche hier, wie sonst von Paulus (Kol. 2, 11—13. Anm. 80.) und von Petrus selbst (Apg. 2, 38.), mit der Taufe auf den Tod Jesu in Verbindung gesezt wird.

*) Wie das Wasser durch eine metonymiam effectus pro caussa αποθεσις ρυπου heißt: so steht auch επερωτημα für die Ursache des zuversichtlichen Zutritts zu Gott. So ist θανατος Röm. 7, 13. so viel, als ὁ κατεργαζεται θανατον (Obss. p. 15.), ζωη (Kol. 3, 4. Anm. 123.) die Ursache des seligen Lebens, ασελγεια Jud. v. 4. Anlaß, Scheingrund, Vorwand der Wollust.

hinfälligen, niedrigen (vergl. Phil. 3, 21. 1 Kor. 15, 42—44.) Leibe gelitten hat, der iſt frei *) von der Sünde (1 Petr. 4, 1.). Hier iſt doch offenbar, daß Petrus Chriſti Leiden für uns als ein ſtellvertretendes Leiden betrachtet. Denn er nimmt an, daß der Menſch, der von der Sünde frei werden (v. 1.) oder (v. 2.) ihr nimmer dienen ſoll, wie zuvor (v. 3.), gelitten habe, weil Chriſtus für ihn gelitten hat (v. 1.). Und zwar betrachtet er das ſtellvertretende Leiden Chriſti als eine ſtellvertretende Strafe, oder (3, 18.) als ein ſtellvertretendes Leiden um der Sünde willen. Denn er ſagt, das Waſſer der Taufe, worin wir feierlichen Antheil am Leiden Chriſti nehmen, ſei der Sündfluth ähnlich (αντιτυπος), und zwar inſofern (v. 21.), als uns jenes Waſſer eben ſo rette, wie das Waſſer in der Sündfluth gewiſſe, darin umgekommene, Perſonen gerettet hat (v. 19. f.). Nun hat das Waſſer der Sündfluth als beſſerende Strafe gerettet, in-

*) S. Rypke S. 436. Πεπαυται αμαρτιας hat dieſelbe Zweideutigkeit, wie δεδικαιωται απο της αμαρτιας Röm. 6, 7. (Diſſ. de ſenſu vocis δικαιος p. 40.): „weil wir die Strafe unſerer Sünde bereits in dem Tode (v. 5. f. 8.) oder Leiden (1 Petr. 4, 1.) Chriſti erſtanden haben: ſo ſind wir frei von der Sünde, man kan uns wegen der begangenen Sünde keine Vorwürfe mehr machen noch uns deswegen zur Strafe ziehen, wir können getroſt vor Gott treten, wir haben Vergebung unſerer Sünden (3, 18 21.). Aber die erſtandene Strafe hat uns auch für die Zukunft (4, 1—4. Röm. 6, 6.) die Sünde entleidet, daß wir nimmer dieſem, nur im Elend und Strafe ſtürzenden, Herrn (v. 16—17. 20. f.) dienen (v. 6.), ſondern von ſeiner Herrſchaft frei (πεπαυμενος, 1 Petr. 4, 1. oder ελευθερωθεντες Röm. 6, 18) ſeyn wollen, und dagegen der Gerechtigkeit dienen oder nach ihrem Willen leben (1 Petr. 2, 24.).

ſofern die damit beſtraften (κριθεντες σαρκι 4, 6.) in der kurzen Zeit, die nach einem langen ſündigen Leben (vergl. v. 3. mit Luc. 17, 26. f.) vom Einbruch der Strafe oder des Leidens am Fleiſche (τω παθειν εν σαρκι 1 Petr. 4, 1.), bis zum wirklichen Umkommen oder Aufhören des zeitlichen Lebens noch übrig (επιλοιπος EN ΣΑΡΚΙ v. 2), war, ſich von Herzen gebeſſert und ihre vorige Sünden verabſcheut haben (επαυσαντο αμαρτιας v. 1.). Eben dieſe Geſinnung ſoll nun der getauffte Chriſt auch haben, weil Chriſtus für ihn am Fleiſch gelitten hat (v. 1.). Die Strafe, welche Chriſtus an ſeiner Stelle gelitten hat, ſoll ihn zur Beſſerung antreiben. Er ſoll, weil doch die Strafe eigentlich ihm galt, weil er am Fleiſch gelitten hat, da Chriſtus an ſeiner Stelle am Fleiſch litt, ſich von der Sünde nicht beherrſchen laſſen (παυσασθαι αμαρτιας v. 1. vergl. Röm. 6, 12. mit v. 11. 6, 7.) Hingegen beſteht der Unterſchied der Sündfluth von dem ähnlichen *) Waſſer der Taufe darin, daß jene beſſernde Strafe von dem Sünder ſelbſt erſtanden werden muſte (1 Petr. 4, 6.), wenn er gerettet werden ſollte, und hingegen der Getaufte an der ſtellvertretenden Strafe Theil nimmt, die wir in Chriſto gelitten haben, oder die er an unſerer Stelle gelitten hat (v. 1.). Jene Strafe beſſerte, da ſie an dem Schuldigen ſelbſt geübt und nicht erlaſſen wurde; dieſe beſſert, wenn ſie gleich erlaſſen iſt. Der Sünder, der durch Strafe gebeſſert werden ſoll, wird nun wie der gerechte (2 B. 2, 5. Ebr. 11, 7.) Noah, der Strafe ungeachtet, gerettet (vergl.

*) Aehnlichkeit ſezt voraus, daß keine vollkommene Gleichheit ſtatt finde (Ebr. 9, 24. vergl. 8, 5. Röm. 5, 14. 17 — 19. vergl. 15. f.).

διεσωθησαν δι' ὑδατος 1 Petr. 3, 20.), oder von der Strafe ſelbſt, weil ſie nicht an ihm, ſondern an einem anderen vollzogen wird (v. 18. 4, 1. befreit. Aber der nemliche Grund, woranf unſer Zutritt zu Gott, unſer gutes Gewiſſen, unſere Vergebung beruht (3, 18. 21.), iſt zugleich Grund, warum wir uns beſſern ſollen (4, 1.). Denn unſere Begnadigung beſteht nicht geradehin in Aufhebung der Strafe, ſondern die Strafe iſt wirklich geübt worden (v. 1.), aber, was eben Gnade war, nicht an uns Strafbaren, ſondern an dem unſträflichen Chriſto (3, 18.). Der Zwek des Todes Jeſu war freilich unſere Beſſerung (4, 1. f.) oder Ermunterung, hinfüro ein gutes Gewiſſen zu behaupten (3, 16. f.), aber dieſer Zwek ward mittelſt der Beſtrafung unſerer Sünde an Chriſto, erhalten (4, 1.), und die Beſtrafung unſerer Sünde an einem Unſchuldigen ſchließt die Abſicht, den Schuldigen nicht zu beſtrafen, oder die Beruhigung unſeres Gewiſſens (3, 21. 18.) und die Vergebung der Sünden (§. 1.) nothwendig ein. Dies iſt alſo der unmittelbare Zweck des Leidens Jeſu, der den weiteren (beſſerenden) Zweck erſt zur Folge hat, inſofern die ſtellvertretende Strafe, oder die Begnadigung des Schuldigen, doch im Grunde Strafe, und alſo Warnung vor der Sünde war.

§. 10.

Wenn man Jeſu (§. 1. 5.) und ſeinen Apoſteln kein höheres Anſehen zugeſteht, als jedem anderen Lehrer, bei dem man alles erſt ſelbſt prüfen, und nur das behalten muß, was man durch eigene Prüfung wahr befunden hat: ſo können freilich die bisher angeführten Ausſprüche über den Zwek des To-

des Jesu nichts entscheiden, weil nur die Thatsache, daß Jesus gestorben ist, nicht aber die Absicht, warum ihn Gott sterben ließ, ein Gegenstand gemeiner menschlicher Beobachtung war, und wir uns nicht heraus nehmen können, aus dem kleinen Umfange unserer natürlichen Kenntnisse zuverläßig zu bestimmen, ob Jesus und seine Apostel die eigentliche Absicht Gottes wirklich getroffen haben. Wer hingegen der, durch eine ganze Reihe von Wundern *) bestätigten (Ebr. 2, 4.), Versicherung glaubt, daß Jesu Christi Lehre ein durch den allerhöchsten (Ebr. 12, 25. vergl. Joh. 3, 31.) Gesandten (Ebr. 3, 1.), den Sohn, ertheilter göttlicher (1, 1. f. 5, 12. m)

*) Ist es etwa einem jüngeren Philalethes begreiflicher, z. B. die Erwekung Lazari und Jesu selbst auf gewisse Gesezze der Natur, von deren Wirklichkeit und Beschaffenheit wir gleich viel wissen, und die alleinige Bekanntschaft Jesu Joh. 11, 11. 15. 23, 40—42. 8, 22) mit jenen, sonst überall unbekannten, Gesezen der Natur wiederum auf Gesezze der Natur zu gründen, um Gott nicht beschuldigen zu müssen, daß er sich nicht vorher auf die gehörige Zusammenfügungen des Ganzen hätte besinnen können: so kan es uns wenigstens hier ziemlich gleichgültig seyn, wenn nur die göttliche Belehrung selbst von ihrem Ansehen wirklich nichts verliert, und bei dem Geständniß, daß Jesus und seine Apostel in dem, was die wahre Weisheit und Frömmigkeit betrift, nicht haben irren können wie Sokrates und Plato (s. Herrn D. Bellers Antithesen S. XX. ff.), keine zu willkührliche Einschränkungen gemacht werden. Indeß wird einem ältern Philalethes erlaubt seyn, so lang noch nicht erwiesen ist, daß Gott ausser einem Uhrwerk schlechterdings nichts habe machen können oder wollen, sich auch ein Reich Gottes zu denken, bei dessen Gründung keine wesentlichere Lüke hätte gelassen werden können, als durch eine Zusammenfügung des Ganzen, wodurch alle unmittelbare Wirksamkeit des Regenten und alle weitere Offenbarung seines Daseyns und seiner Oberherrschaft auf ewig ausgeschlossen wäre. S. auch Jerusalems Betr. Th. 2. S. 50. ff. 312. ff.

Unterricht, und die Lehre der Apostel eine eben so glaubwürdige (§. 5.) Fortsezung (2. 3. 11.) des göttlichen Unterrichts Jesu sey *); der wird über Gottes Absichten und überhaupt von solchen Dingen, wovon Menschen für sich keine zuverläßige Wissenschaft erlangen können, die sichersten Belehrungen von Jesu und seinen Aposteln erwarten (Matth. 11, 27. Joh. 3, 11—13, 6, 46. 1, 18. 1 Kor. 2, 7—13.), und es wird ihm alsdann bei der Entscheidung unserer Frage alles auf die Aussage der h. Schrift ankommen **). Wenn sie anders nach seiner Ueberzeugung exegetisch richtig beantwortet ist, so wird sie für ihn entscheidend seyn. Denn so bald man zwischen exegetischer und dogmatischer Richtigkeit der Aussprüche Jesu und seiner Apostel unterscheidet: so sezt man Jesum und die Apostel in die Classe anderer Lehrer, deren wirkliche (exegetisch richtige) Behauptungen man nicht geradehin für (dogmatisch) richtig annimmt, sondern für wahr oder falsch oder zweifelhaft ansieht, je nachdem man in dem Inhalte ihrer Aussprüche zur Beistimmung oder zum Widerspruch oder zur Zurükhaltung seines Urtheils Grund findet. Man hänget also, was Jesus und seine Apostel von sich behaupten, daß man ihnen aus dem Grunde, weil sie zuverläßig wissen (Joh. 3, 11. 32. 1 Kor. 2, 10—12.) und dem Sinne Gottes gemäß vortragen (z. B. Joh. 12, 49. 14, 10. 3, 34.), was freilich andere Menschen nicht bestätigen können (3, 13. 6, 46. 1, 18.

*) Ueber den Zwek Joh. §. 59.

**) Allg. deutsche Bibl. B. 38. S. [illegible]

1 Kor. 2, 7—9. 12), Glauben schuldig sey (Joh. 3. 11. f. 32. 5, 47.), wie Gotte (1 Thess. 2, 13.), dessen Wahrhaftigkeit man bezweifle, wenn man in ihre Aussagen ein Mistrauen setzt (4. B. Joh. 3, 33.). Und wer diese Aussagen der göttlichen Gesandten von ihrem Ansehen bezweifelt: der muß Gott beschuldigen, daß er solche falsche Anmassungen durch eine ganze Reihe von ausserordentlichen Thatsachen, die offenbar nicht in der eigenen Macht der Gesandten standen, und sich doch auf Behauptung des Ansehens, das ihnen als göttlichen Gesandten zukomme, geradehin bezogen *), selbst begünstigt habe, er mag nun jene Begebenheiten unmittelbar bewirkt oder gleich bei der Einrichtung der Natur veranstaltet und vorbereitet haben. Man muß Gott zum Lügner machen. (1 Joh. 5, 10.) Will man hingegen das Ansehen der göttlichen Gesandten ungekränkt stehen lassen, und dabei dennoch behaupten, daß der erweisliche grammatische Sinn ihrer eigenen Aussprüche aus dem Grunde unrichtig seyn könne, weil sie öfters irrige Vorstellungen der Zeitgenossen unter die ihrigen aufgenommen haben, ohne **) irgend einen Wink von bloßer historischen Voraussezung des Irrthums zu geben: so widerspricht man sich selbst. Denn nun beruht die dogmatische Richtigkeit der neutestamentlichen Aussprüche nicht auf der exegetischen oder grammatischen Richtigkeit; sondern der Inhalt muß erst entscheiden, ob der grammatische Sinn der Worte eine richtige Lehre der göttlichen Gesandten oder eine falsche Meinung der Zeitgenossen

*) S. Ebr. 2, 4. 2 Kor. 12, 12. und über den Zweck Joh. S. 484.

**) S. des sel. Weismanns Sched. Acad. p. 732. f.

ist. Wenn man also einen ihrer Ausprüche für wahr hält: so geschieht dies nicht wegen des Ansehens der göttlichen Gesandten, oder weil sie dies gesagt haben; denn sie haben das, was man für Irrthum ihres Zeitalters ausgiebt, eben so wol gesagt: sondern es geschieht um des Innhalts willen, den man selbst, aus eigener Einsicht, für wahr hält. Auch das, was man annimmt, glaubt man nicht dem N. T., sondern man nimmt es an, weil das N. T. mit unserer Einsicht übereinzustimmen das Glük hat, wie man auf der anderen Seite die Aussagen des N. T. verwirft, so bald sie mit unseren Gedanken nicht übereinstimmen. Was man den Orthodoxen so oft vorgeworfen hat, daß sie ihre Dogmatik nicht aus der h. Schrift bestimmen, sondern vielmehr die h. Schrift aus ihrer Dogmatik erklären: das erlaubt man sich selbst *) unter einer anderen Gestalt. Man will die Thatsache, daß das N. T. sage, was es sagt, nicht ungeschehen machen. Um aber doch seine eigene Dogmatik nicht nach der h. Schrift bestimmen zu müssen, bestimmt nun der Dogmatiker das Ansehen der h. Schrift nach dem Innhalte seiner Dogmatik oder subjektiven Philosophie, und hebt eben damit wieder, vorgefaßten Meinungen zu lieb, eine Thatsache auf, ich meyne die göttliche Sendung Jesu und der Apostel, und die ganze Reihe von Thatsachen, womit Gott das Ansehen dieser Gesandten bekräftigt hat (Ebr. 2, 4.).

*) S. meines Schwiegervaters, des sel. Kanzler Reuß Diss. de liberali, simul vero etiam recta, dicta N. T. de mortis Christi vi et effectu, interpretandi ratione P. I. p. 13. f.

Wie unerweislich die Hypotheſe ſelbſt ſey, daß ſich Jeſus und ſeine Apoſtel in dem oben beſtimmten Sinn nach den Irrthümern ihrer Zeitgenoſſen bequemt haben, ſuchte ich im J. 1778. in der oben (S. 508.) angeführten Diſſ. de ſenſu hiſtorico durch umſtändliche Auseinanderſezung der angeblichen Beweiſe darzuthun *). Hier will ich die, in jener Diſſertation geäuſſerten, Grundſäze blos auf Eine Stelle (Matth. 12, 43—45.) anwenden, die gemeiniglich als das auffallendſte Beiſpiel betrachtet wird **), daß ſich Jeſus irrige jüdiſche Vorſtellungen eigen gemacht habe. Wenn ich überzeugt wäre, daß Jeſus nach dem grammatiſchen Sinne dieſer Rede geſagt hätte, „der böſe Geiſt, der ſeine Wirkung auf den Beſeſſenen habe aufgeben müſſen †), verſuche nun in Wüſten (vergl. Wetſtein bei v. 43.), wo Menſchen ſich nicht aufhalten können, auf andere Gegenſtände (vergl. 8, 31.) zu wirken, wünſche aber immer ſeinen vorigen Einfluß auf den befreiten Menſchen wieder zu bekommen, und ſuche dies endlich, wenn er es allein nicht vermöge, durch

*) Vergl. auch Herrn Diak. Hauff Bemerkungen über die Lehrart Jeſu mit Rükſicht auf jüdiſche Sprach- und Denkungsart 1788.

**) Selbſt Herr D. Möſſelt (Anweiſ. zur Bildung angehender Theologen Th. 2. S. 342. f.) und Herr Superint. Lang (Th. 1. S. 109.) ſcheinen dieſes Beiſpiel zuzugeben.

†) Die Ausdrücke, welche den Dämoniſchen als eine Behauſung der Dämonen (v. 44. 45.) vorſtellen, wohin auch das ἐλήλυθα v. 43. f. und ἐκβάλλειν gehört, ſind nicht weniger bildlich, als das σεσαρωμένον v. 44. Weil es nun tropiſche und nicht eigentliche Redarten ſind: ſo iſt ihre grammatiſche Bedeutung nicht: eigentliche Einwohnung oder Austreibung, ſondern: Wirkung auf einen Menſchen, oder Aufhebung dieſes Einfluſſes, wie ſich auch das N. T. ſelbſt erklärt (Apg. 10, 38. 5, 16.).

Verbindung mit anderen bösen Geistern (vergl. Luc. 8. 30. 2.) zuwege zu bringen": so würde ich diese Vorstellung, weil sie exegetisch richtig wäre, geradehin auch für dogmatisch richtig halten, ohne einen philosophischen Gegenbeweis, wofür ich freilich blosses Gelächter nicht erkenne, im geringsten zu fürchten. Die Richtigkeit der Erklärung vorausgesezt, hätte ich ein Zeugnis für mich, das nicht glaubwürdiger seyn könnte (Joh. 3, 11. 5, 30. 8, 16. 28. f.), und ein wahrer Philosoph kann sich nie erlauben, aus noch so scheinbaren Hypothesen gegen zuverläßige Erfahrungen oder glaubwürdige Zeugnisse zu entscheiden. Es mag immer seyn, daß ich nicht erklären kan, wie böse Geister auf Menschen oder überhaupt auf unserer Erde wirken können, und daß ich mir bei manchen Wirkungen von ihren Absichten keine bestimmte Vorstellung machen kan. Auch in der Lehre von den Geistern, zu welchen ich selbst gehöre, und in der Körperlehre nehme ich vieles auf eigene Erfahrungen und glaubwürdige Zeugnisse an, wovon ich weder die Möglichkeit erklären noch die eigentliche Beschaffenheit nach allen Umständen einsehen kan *). Selbst wenn ich mir keinen Zwek †) denken könnte, warum Gott den bösen Geistern schädliche Wirkungen auf unserer Erde zugelassen habe: so würde mir dies kein Grund seyn, die von einem göttlichen Gesandten erhaltene glaubwürdige Nachricht zu bezweifeln, weil ich auf das Zeugnis meiner und fremder Sinne viele Thatsachen glaube, bei welchen ich die Absichten

*) S. Herrn Superint. Lang Th. 1. S. 114.

†) Vergl. Matth. 12, 28. f. und Herrn Superint. Lang a. a. O. S. 110.

der göttlichen Veranstaltung oder Zulassung eben so wenig einsehe *). Auch die Furcht würde mich nicht beunruhigen, daß, wenn einmal so ungewöhnliche Dinge zugegeben werden, allem Aberglauben die Thüre geöfnet sey. Folgt denn aus der Wirklichkeit gewisser Begebenheiten zur Zeit Christi sogleich ihre Wirklichkeit zu unseren Zeiten **)? Freilich kan das, was ehmals geschehen ist, nicht an sich unmöglich seyn. Aber ist man denn berechtigt, von blosser Möglichkeit auf Wirklichkeit zu schliessen? Und wie viele Warheiten müßten wir aufgeben, wenn ihnen die Fehlschlüsse, die der Aberglaube daraus zieht, zur Last fallen sollen †)? Durch Entscheidungen a priori, was möglich oder nicht möglich sey, wird gegen den Aberglauben wenig gewonnen. Denn der Beweis lauft gemeiniglich am Ende da hinaus, daß der Metaphysiker keinen Weg oder Grund einsehe, wie oder warum das geschehen sollte. Dies kan man zugeben, und von sich gleiche Unwissenheit gestehen, aber auch der Aberglaube ist vielleicht so blind noch nicht, daß er die einbildische Voraussezung bei dem Beweise nicht wahrnähme, als ob dem Bestreiter des Aberglaubens a priori der rechte Weg nothwendig müßte bekannt seyn, wenn es irgend einen gäbe. Und wenn man vollends Erfahrung und Geschichte blos durch die einmal a priori festgesezten Entscheidungen widerlegen will: so hält der Abergläubische seine Träume um so gewisser für Wirklichkeiten, je deutlicher er einsehen mußte, daß dem

*) a. a. O. Th. 4. S. 102. f.

**) a. a. O. 107. f.

†) a. a. O. Th. 1. S. 105. f.

Grundsaze zu Ehren, wodurch man jene Träume abschneiden wollte, offenbare Thatsachen unmöglich werden sollten. Ja der Ungläubige selbst kommt dem Aberglauben um so näher, je gewaltsamer er mit sicheren Erfahrungen und glaubwürdigen Zeugnissen verfährt. Um dieser los zu werden, muß er sich öfters mit der schwächsten **Möglichkeit** des Gegentheils behelfen. Je häufiger er diß thut, je geneigter wird er, alles zu bezweifeln. Und wenn er endlich **an allem** zweifeln gelernt hat: so wird ihm eben, weil er nichts Gewisses mehr hat, woran er sich halten könnte, vielleicht gerade zur Unzeit, seine Zweifelsucht selbst verdächtig, oder die, wirklich vorhandene, Unmöglichkeit oder grosse Unwahrscheinlichkeit einer Sache wird ihm so ungewiß, daß er die Wirklichkeit des Undings glaubt, und in den thörichtsten Aberglauben geräth. Sein Unglaube, der die Wahrheit für einen Gegenstand des Aberglaubens hielt, straft sich am Ende durch Aberglauben (2 Thess. 2, 10—12. Joh. 5, 43.). Die Krankheit des Abergläubischen besteht nicht eigentlich darin, daß er **unmögliche** Dinge für mögliche, sondern daß er (**mögliche** oder unmögliche) Dinge, deren **Wirklichkeit** zu glauben oder zu erwarten man **keinen Grund** hat, als **wirklich** annimmt oder erwartet. Das einige zwekmäßige Gegenmittel ist also, die **Wirklichkeit** der Dinge richtig beurtheilen *), oder recht beobachten, Zeugnisse gehörig prüfen, und aus Beobachtungen und Zeugnissen

*) Daran fehlt es dem Ungläubigen so sehr, als dem Abergläubischen. Nur hält jener, seinen Einbildungen zu lieb, erweisliche Wirklichkeiten für nicht wirklich und irrt also gewiß, da hingegen dieser, um seiner Einbildungen willen, Dinge, deren Wirklichkeit nicht erweislich ist, für wirklich annimmt, und also vielleicht auch irrt.

richtig schliessen lernen. Wo es an diesen Bedingungen fehlt, können die gemeinsten Begebenheiten zum Aberglauben Anlaß geben, und wenn jene Bedingungen beobachtet werden, kan auch die seltsamste Begebenheit dem Aberglauben nicht förderlich werden. Wenn auch ein göttlicher Gesandter nach dem grammatischen Sinne seines Ausspruchs etwas ungewöhnliches, durch gemeine menschliche Erfahrung und Zeugnisse nicht erkennbares, versichert: so ist dies gar nicht befremdlich, weil er ja nicht blos auf dem gemeinen Wege menschlicher Erfahrung und Geschichte, sondern auch durch Gottes Offenbarung (1 Kor. 2, 10. 12. *) lernt, die ihm auch, anderen Menschen unerkennbare (v. 9. 11.), Dinge bekannt machen kan. Alles kommt nur darauf an, ob sich nach eben den Regeln, wonach sonst die Aechtheit und der Sinn einer Aussage und die Aechtheit und Glaubwürdigkeit einer Erzählung von allen Vernünftigen beurtheilt wird, erweisen läßt, daß Jesus oder seine Apostel wirklich gesagt haben, was wir sie sagen lassen, und daß sie zur Bestätigung der Glaubwürdigkeit ihrer Behauptungen von einer erhaltenen göttlichen Belehrung, wirklich gethan haben, was das N. T. von ihnen erzählt. Doch in der vorhabenden Stelle haben wir diese Recht-

*) „Wir haben nicht blos (Col. 3, 23. Anm. 58.) den Geist der Welt, oder das Erkenntnißvermögen (vergl. πνευμα 1 Kor. 2, 11.), das jedermann hat, nicht blos eine menschliche Seele (το πνευμα του ανθρωπου v. 11.) empfangen, sondern Gottes Geist, daß wir also (v. 11.) auch von göttlichen Dingen nicht blos dasjenige wissen können, was menschliche Weisheit (v. 5.) entdecken kan, sondern so viel, als uns Gott mittheilen oder (v. 10.) durch seinen Geist offenbaren wollte, den wir vor anderen Menschen (der Welt) voraus haben."

fertigung nicht einmal nöthig. Die Leute (η γενεα η πονηρα Matth. 12, 45.), von welchen Jesus v. 43. ff. redet, waren nicht beseſſen geweſen. Die Meinung kan alſo auch nicht ſeyn, daß ſie nun, da ſie befreit ſeyen (v. 43. f.), aufs neue beſeſſen werden, oder in dieſem Sinne unter die Gewalt böſer Geiſter kommen und in einen noch ſchlimmeren Zuſtand gerathen thanen, als der vorige war (v. 45.). Chriſtus hat es mit Leuten zu thun (vergl. γενεα v. 45. und v. 39. 42.), welche ihn zwar nicht läſtern wollten, wie andere (v. 24.), aber ſich doch auch nicht für ihn beſtimmten (v. 30. *), ſondern es erſt auf weitere Beweiſe ſeiner göttlichen Sendung ausſezten (v. 38.), ob ſie Jeſum für einen Propheten, vielleicht auch (v. 41. f.) für mehr als einen Propheten halten und ſeiner Predigt folgen (v. 41.) wollen oder nicht. Dieſen giebt er zu verſtehen, daß ſie durch den geringen Einfluß, welchen ſie ſeiner Lehre und ſeinen Wundern auf ſich verſtattet haben, oder durch den Gedanken, „es wäre wol möglich, daß, wenn Jeſus noch mehrere oder gröſſere Beweiſe ſeiner göttlichen Sendung gebe, ſie ſich einmal für ihn erklärten,“ vor öffentlicher Feindſchaft gegen ihn und ſelbſt vor Läſterung ſeiner Wunder (vergl. v. 24.) noch lange nicht geſichert ſeyen. Wenn ſie nur müſſige (σχολαζοντες v. 44. vergl. 2 Moſ. 5, 8. 17.) Zuſchauer ſeiner Sache ſeyn und ſelbſt keinen entſchiedenen Antheil daran nehmen wollen (Matth. 12, 30.), wenn ihr Herz zwar nicht für ſeine Gegner, aber auch nicht für ihn geſtimmt ſey; ſo könne es bei verſtärkten (v. 45.) Angriffen

*) Luc. 11. verbindet Jeſus das Gleichnis von dem böſen Geiſte v. 24—26. unmittelbar mit dem Saze (v. 23.): wer nicht für mich iſt, der iſt wider mich.

der sichtbaren und unsichtbaren Feinde der Wahrheit leicht dahin kommen, daß ihr Herz von der Sünde und Lüge, der sie nichts kräftiges entgegen zu sezen haben, gewonnen werde, und sie nun seine heilsame Lehre völlig und entschieden verwerfen oder gar die Beweise ihres göttlichen Ursprungs lästern, folglich in dem einen (11, 20—24. Joh. 15, 22—24.) und anderen (Matth. 12, 31. f.) Falle ihr Zustand schlimmer werde (v. 45.), als wenn sie ihn gar nicht gehört und seine Werke gar nicht gesehen hätten. Weil aber die Heilung eines Besessenen (v. 22.) zu der ganzen Unterredung v. 25. ff. Anlaß gegeben hatte, so erläutert Jesus seinen Vortrag v. 39. ff. am Ende durch ein Gleichnis *) von einem Besessenen, der geheilt worden, aber endlich doch wieder unter die Macht des bösen Geistes, der nun einmal Freude daran finde (v. 43. vergl. Joh. 8, 44.), ihm zu schaden, und unter die Gewalt mehrerer anderen, noch schlimmeren Geister gekommen sey, weil (vergl. 5, 14.) es dabei sein Bewenden gehabt habe, daß der Besessene vom Einfluß des bösen Geists frei geworden war, und er sich nicht unter eine andere Herrschaft, die Herrschaft des Stärkeren (Matth. 12, 29.), der ihn vom bösen Geiste befreit hatte, begeben, es nicht entschieden und ernstlich mit ihm gehalten (v. 30.), seiner Predigt vom Reiche Gottes (v. 28.) nicht gefolgt und also (4, 17.) sich gründlich geändert habe (12, 41. μετενοησε). Weil das Haus zwar frei von der Herrschaft des unsauberen (v. 43.) Geists (σεσαρωμενος και κεκοσμημενος), aber ledig (σχολαζων v. 44.) und unbesezt gewesen sey, so haben es die unsauberen

*) Vergl. ουτως v. 45. mit 18, 35. Luc. 12, 21.

Geister doch endlich in Besiz genommen (v. 45.). Nun ist nicht die Protasis, sondern die Apodosis der grammatische Sinn des Gleichnisses*). Jesus hat Matth. 18, 24. ff. nicht gesagt, daß es wirklich einem königlichen Bedienten so ergangen sey, sondern er hat nur gesagt, daß der Unversöhnliche von Gott auf ähnliche Weise (v. 35.) behandelt werde, wie wenn (vergl. ὅτως v. 14. mit 12. f. Marc. 4, 26.) ein König mit seinem Bedienten nach der erdichteten Erzälung verführe. Eben so wenig hat Christus gesagt, daß es jemals einem Besessenen ergangen sey, wie die erdichtete Erzälung Matth. 12, 43 — 45. meldet, sondern er hat nur gesagt, daß es seinen bösartigen Zeitgenossen auf ähnliche Art (ὅτως v. 45.) ergehn werde, wie wenn es einem Besessenen nach der Protasis des Gleichnisses ergienge. Die Natur eines Gleichnisses bringt es mit sich **), daß man die streitige Stelle nicht für Beschreibung einer reellen Geschichte hält. Sie ist demnach kein Beispiel, daß der grammatische Sinn eines eigenen Ausspruchs Jesu falsche jüdische Vorstellungen bejahe. Die erzälte Sache selbst mag immerhin nur nach jüdischer Erdichtung wirklich gewesen seyn; so sollte ja die Protasis eines Gleichnisses eine Erdichtung seyn, und es ist Fehler der Zuhörer Jesu gewesen, wenn sie dachten, er bestätige damit die von ihnen etwa geträumten (vergl. Tob. 8, 3.) Thatsachen, wie es nicht Schuld des Vortrags Jesu, sondern des Unverstands seiner Zuhörer gewesen wäre, wenn sie hätten denken

*) Diss. de parabolis Christi §. XI.

**) a. a. O. Anm. 10.

wollen, er bejahe die Wirklichkeit der erzälten Umstände Luc. 7, 41. f. 12, 16. ff. 14, 16. ff. 15, 11. ff. Wir wollen aber annehmen, daß Jesus und seine Apostel wirklich zuweilen um ihrer Zeitgenossen willen falsche Vorstellungen unter ihre eigene Belehrungen aufgenommen haben: so läßt sich die Hypotheſe wenigstens auf die neutestamentliche Lehre von der Versöhnung ganz und gar nicht anwenden. Es giebt nicht nur keine*) Merkmale, daß die Vorstellung vom Tode Christi als einem Opfer für die Sünden der Welt, bloſſe Vorstellungsart für ſchwache Judenchriſten ſey; sondern man hat im Gegentheil Merkmale genug, daß ſie wirkliche Lehre des Evangelii ſey. Eben in dem Briefe, der jene Vorstellung zwar keineswegs eigen (§. 8.), aber doch am umſtändlichſten ausgeführt hat, wird ſie gar nicht als Milchſpeiſe, die blos für ſchwache, in jüdiſcher Theologie aufgewachſene **) Chriſten zugerichtet ſey ***), ſondern als ſtärkere Koſt, die nur Reine, noch an Muttermilch gewöhnte, Kinder nicht ertragen können, betrachtet (Ebr. 5, 13.). Auch die Muttermilch bedeutet keine irrige Vorſtellungen, ſondern geſunde, gute Lehren, welche die Anfangsgründe des göttlichen Unterrichts ausmachen (v. 12.), und dieſe Anfangsgründe ſind nicht die Lehre von der Verſöhnung (6, 1. u) und ähnliche Artikel, ſondern gerade die Wahrheiten der natürlichen Religion, auf welche die Vollkommenheit und Aufklärung im Chriſtenthum von ſo

*) S. Herrn Superint. Lang Th. 4. Nacherinnerungen S. 7. f.

**) Daß in den damaligen Zeiten die Auslegungsmethode des gelehrten Philo, unter den Juden, für welche Paulus ſchrieb, nichts weniger als gangbar geweſen ſey, iſt oben (Ebr. 10, 7. a) bemerkt.

***) Neue Apol. des Sokr. B. 2. S. 217.

manchen eingeſchränkt wird, oder die Lehren von der Nothwendigkeit der Sinnesänderung und des Glaubens an Gott und eine künftige Vergeltung (v. 1–2.). Freilich ſind die Wahrheiten der natürlichen Religion wichtige Theile der göttlichen (5, 12.) Lehre Chriſti *) (6, 1.), eben deßwegen um ſo nöthiger und wichtiger, weil ſie die Anfangsgründe des

*) Sie ſind deswegen nicht nur von Paulus, wenn er es mit Heiden zu thun hatte (Apg. 17, 22. f. 14, 15. ff.), ſondern auch von Chriſtus, unter dem jüdiſchen Volke, bei welchem die Tugendlehre durch die, einige Zeit vor Chriſto aufgekommenen, falſchen Grundſäze (Matth. 5, 20. f. vergl. Kypke bei d. 21. und Obſſ. gr. p. 115.) ſo entſtellt worden war, daß der groſſe Haufe des Unterrichts aufs neue bedurfte, den man freilich bei den Hülfsmitteln einer näheren göttlichen Offenbarung hätte ſollen als bekannt vorausſezen dürfen, umſtändlich und nachdrüklich vorgetragen worden (Matth. 5—7.). Indeß hat Chriſtus ſelbſt und ſchon vor ihm Johannes der Täufer jene Wahrheiten nicht als Wahrheiten der natürlichen Religion, ſondern als Anfangsgründe der Lehre Chriſti, oder in Beziehung auf das göttliche Reich (4, 17. 5, 3. 10. 20. 3, 2.), welches der Meſſias (v. 11.) nun nächſtens antreten ſollte, in Beziehung auf das Gericht, welches Chriſtus halten werde (7, 22. f. 3, 12. vergl. 13, 40 ff.), vorgetragen. Eben ſo hat Paulus die Wahrheiten der natürlichen Religion (Röm. 2, 14. mit den eigenthümlichen Lehren des Evangelii (v. 16.) verflochten; er hat ſie gleich in ſeinem anfänglichen Unterrichte der Heiden als Grundlage des Chriſtenthums gelehrt und mit der Perſon und Geſchichte Jeſu in Verbindung geſezt (Apg. 17, 31. 18.). Da überdieß auch die Lehre, daß man ſich taufen laſſen müſſe, nach Ebr. 6, 2. 2) unter die Anfangsgründe des Chriſtenthums gehörte; ſo wurde durch dieſe Lehren ſelbſt um ſo gewiſſer bereits ein Grund gelegt, auf welchen hernach auch die höhere Erkenntnis von unſerer Verſöhnung durch Chriſtum (v. 1. a) allmälig (5, 13. c) gebaut werden konnte (10, 22. b). Röm. 6, 2. ff. Gal. 3, 27. §. 9.).

Christenthums (ὁ της αρχης τε χριστε λογος v. 1. τα στοιχεια της αρχης 5, 12.) und seine Grundlage (θεμελιος 6, 1.) sind. Aber sie sind nicht das ganze Gebäude des Christenthums, es giebt noch höhere Theile der Lehre Christi (τελειοτης v. 1.), und es wäre der gerade Weg, die Christen wieder zu Kindern zu machen (5, 13.), wenn man sie mit der Lehre von der Versöhnung unbekannt (απειρος λογε δικαιοσυνης), und ihnen überhaupt ausser den Anfangsgründen der göttlichen Lehre oder den Wahrheiten der natürlichen Religion alles unschmakhaft machen, sie ausschliessungsweise an das gewöhnen wollte, was sie schon als Kinder im Christenthum wie Muttermilch geniessen konnten. Wenn statt der eigenthümlichen Lehren des Evangelii, welche man den Christen entziehen will, nur auch eine einige heilsame Lehre, die man als Schüler des Evangelii nicht lernen könnte (vergl. 2 Kor. 11, 4.), entdekt worden wäre: so lohnte es sich doch noch der Mühe abzuwägen, ob man jene Lehren aufgeben wolle, um diese neue Erkenntnis zu benüzen. Aber für alles, was man aufgeben soll, gar nichts erhalten, und blos die Lehren der natürlichen Religion, welche dem Anfänger im Christenthum eben in dem Evangelium aufs vollständigste und faßlichste vorgelegt sind, die bei allen höheren Lehren des Evangelii vorausgesezt werden und zu Grunde liegen, die also der Christ, der das ganze Evangelium annimmt, vorhin hat, zurükbekommen, sie vielleicht gar ohne die Geschichte und das darauf gebaute Ansehen Jesu, also ohne die wichtige Stüze*), die durch keine

*) S. das hiesige Weihnachts-Programm von 1781. S. 15. f. vergl. oben §. 6.

philoſophiſche Vermuthung erſezt werden kan, zurük beko
men — das kan doch für Chriſten nicht anziehend ſeyn,
einmal über das Alter hinaus ſind, wo man ſich blos an M
termilch halten muß, weil man ſtärkere Speiſe noch nicht ert
gen kan (Ebr. 5, 12. ff.). Gerade die Nahrung, wodu
der Glaube an Gote und die künftige Welt auf eine hö
Stufe gebracht, und zu männlicheren Fortſchritten in der B
ſerung (μετανοια απο νεκρων εργων 6, 1.) die mei
Kraft gewonnen werden kan, muß man mit der Lehre v
der Verſöhnung (5, 13.) entbehren (§. 3.). Wenigſte
beweiſet die angeführte Stelle (v. 13. 6, 1.) ſo viel, d
der Verfaſſer des Briefs an die Hebräer ſeinen Unterricht v
der Verſöhnung gar nicht als Herablaſſung zu den kindiſch
Einbildungen der Juden betrachtet hat. Wenn ferner
Tod Jeſu blos zur **Beruhigung der Juden**, denen
Opferdienſt ſo ſehr am Herzen lag, als ein Opfer vorgeſt
würde; wenn der Apoſtel eine leere Vergleichung hätte m
chen wollen, ſo, wie man zuweilen ſchwachen Köpfen,
mit Worten zufrieden ſind *), eine Sache auf dieſe u
jene Art vorſtellt, um ſie zu befriedigen, ohne daß ſich
Sache wirklich ſo verhielte **): ſo hätte es auch beim G
brauchs des **Worts** Opfer ſein Bewenden haben, nicht al
(§. 8.) der **Begriff** des Opfers entwickelt, und ausführl
gezeigt werden ſollen, inwiefern der Tod Chriſti, einem V
ſöhnopfer ähnlich oder unähnlich ſei. So verfährt man n

*) Apol. des Sokr. B. 2. S. 242.

**) Vergl. Herrn Superint. Lang. Th. 2. S. 223.

bei reellen, nicht bei leeren Vergleichungen. Viel weniger hätte Jesus, der den Juden noch keine allgemeine und klare Eröfnung von Abschaffung des Opferdienstes gethan und also auch nicht nöthig hatte, sie mit dem Ersaz zu trösten *), eine hinlängliche Veranlassung gehabt, von Vergiessung seines Bluts für viele zur Vergebung der Sünden zu sprechen (Matth. 26, 28.) oder seinen Tod ein λυτρον zu nennen (20, 28.), und damit auf den Tod eines Versöhnopfers, dessen Blut eigentlich zur Vergebung der Sünden vergossen wurde (§. 8.), oder auf ein stellvertretendes Sterben hinzuweisen (§. 5.). Am allerwenigsten hätte Johannes der Täufer, welcher wol in seinem Unterricht nicht weiter gekommen seyn wird, als sein erhabener Nachfolger, schon von Bestrafung des Lamms Gottes für die Sünden der Welt (Joh. 1, 29. §. 7.) reden sollen, welches nach Pauli Unterricht der eigentliche Vergleichungspunct zwischen Christo und einem Versöhnopfer ist (§. 8.). Wenn endlich Paulus in einer Stelle (Röm. 6.), da ihn äusserst gehäßige Lästerungen (3, 8.) auf den möglichen Misbrauch seiner Lehre von dem stellvertretenden Tode Jesu aufmerksam gemacht hatten (6, 1.), die Vorstellung des Todes Jesu als eines stellvertretenden Sündopfers doch nicht für eine blosse συνκαταβασιν oder tröstliche Nuzanwendung (pium usum) erklärt, wenn er die Besserung des Herzens und Lebens, deren Nothwendigkeit eben aus jener Vorstellung bestritten werden wollte (v. 1.), auch hier nicht einmal zum Hauptzwek des Todes Jesu macht, sondern vielmehr die Vorstellung von einer stellvertretenden Strafe

*) Herrn Oberconſ. A. Tellers Wörterb. Art. Opfer.

wiederum behauptet (v. 2. 4—11.) und als Grundbegriff annimmt: wenn Petrus ſo wol als Paulus die beſſerende Kraft des Todes Jeſu aus der verſöhnenden, nicht dieſe aus jener herleitet (§. 9. 4.); wenn das ganze Syſtem der Apoſtel darauf gebauet iſt, daß unſere Seligkeit nicht auf unſere Beſſerung und Tugend, ſondern auf Jeſu Tod gegründet ſey (§. 3. 6.); wenn Jeſus ſelbſt zu einer Zeit, wo es noch gar nicht nöthig war, über dem Verluſt der Verſöhnopfer, welche man zur Beſänftigung des Zorns Gottes für nöthig achtete, zu tröſten, und der Phantaſie ein anderes Spiel zu verſchaffen, doch nicht die Beſſerung, ſondern die Begnadigung der Menſchen als den eigentlichen unmittelbaren Zwek ſeines Todes anſieht (§. 5.): ſo wäre einmal die συγκαταβασις zu weit getrieben, und die Nuzanwendung zum Hauptinhalte der evangeliſchen Predigt gemacht, wofern es ſeine Richtigkeit hätte, daß Beſſerung der Menſchen der einige Zwek des Todes Jeſu, und der Gedanke an eine verſöhnende Kraft deſſelben blos ein Nebengedanke zum Troſte für jüdiſche oder heidniſche Liebhaber der Opfer, oder endlich auch für ſolche Chriſten wäre, die in ſich ſelbſt nicht ſo viele Vorzüge und nicht den inneren Werth haben, wie andere Chriſten, und daher zweifeln möchten, ob ſie (poſt longum in inſcitia & incuria errorem *) in Gottes Gericht ſo gut werden beſtehen können, wie etwa ihre, nicht in ſo offenbare und grobe Laſter gerathene, Mitchriſten wenigſtens meynen beſtehen zu können.

*) Vergl. Exc. II. ad Burnetum de fide & offic. chriſtian. p. 276—278.

§. 11.

Daß die Causalverbindung des Todes Jesu und der göttlichen Begnadigung der Menschen nicht etwa nur Lehrtypus einer sich im Grund ganz anders verhaltenden Sache sey, daß sie in der Sache selbst, nicht nur in ihrem Vortrage (§. 10.) liege, erkennt Herr Superint. Lang (Th. 3. S. 244. f. 247. f.). Hingegen sucht er den Grund, warum Gott den stellvertretenden Tod Christi gefordert und an demselben für die ganze künftige Nachwelt (S. 232. ff.) die Begnadigung gebunden hat, in einer Herablassung Gottes zu der sinnlichen Denkungsart des damaligen Weltalters oder zu der Idee von der Nothwendigkeit und Heiligkeit der Sündopfer, welche sich man einmal in der Welt festgesezt hatte (S. 234. 243. ff.). Da indeß keine biblische Stelle vorhanden ist, worin diese Absicht des Todes Jesu wirklich angegeben wäre, und da doch jede Thatsache, was ja auch der wirkliche Zwek Gottes beim Tode Christi unläugbar ist, nicht zum voraus angenommen, sondern auf deutliche Zeugnisse gegründet werden muß (S. 231.): so kan die angegebene Ursache für nichts weiter als eine blosse Vermuthung gelten, mit welcher eine andere, eben so mögliche (S. 249. f. Anm. 21.), Hypothese, daß Gott durch die Verknüpfung unserer Begnadigung mit einer stellvertretenden Strafe seine Gerechtigkeit habe beweisen wollen, gleichen Werth haben würde, wenn auch diese in der Schrift eben so wenig Grund hätte, als die erstere Hypothese. Hingegen erhält die leztere Erklärung vor der ersteren den entschiedensten Vorzug, wenn Erweisung der Gerechtigkeit Gottes nicht blos vermuthete geheime, sondern entdekte (S. 249.) Absicht des Todes Jesu ist, oder wenn dieser Zwek

aus deutlichen Erklärungen des Geistes, der Gottes Absichten am besten wissen muß (1 Kor. 2, 10. f.), historisch dargethan werden kan. Nun erklärt Paulus, welcher eben in Rükſicht auf die weise Veranstaltung unserer Seligkeit durch ein den Menschen so anstößiges Mittel, oder durch den Kreuzestod Jesu (v. 6—8. 1, 18. ff.), göttliche Offenbarungen erhalten hatte (2, 10. 12.), den Zwek, daß die Strafsanction des Gesezes an uns habe vollzogen werden sollen, für die eigentliche Absicht (Röm. 8, 4.) der Bestrafung der Sünde an Christo als einem Sündopfer (v. 3.). Das Gesez, kraft dessen der Uebertreter unter dem Fluch ist, oder Strafe verwirkt hat (Gal. 3, 10.), erklärt er für die Ursache (2, 19. διὰ νομου), warum wir am Kreuze Christi sterben mußten, oder warum Christus an unserer Stelle ein Gegenstand der Strafe (3, 13.) werden mußte (§. 8.). Eine Strafe kraft des Gesezes, zur Vollziehung seines Ausspruchs verhängen, heißt sie aus Gerechtigkeit verhängen. Es ist also nicht einmal an dem, daß für die herrschende Vorstellungsart in der Schrift kein so scheinbarer Beweis *) angetroffen werde, wie Röm. 3, 25. f. (s. Herrn Lang Th. 2. S. 181. f.). Wenn aber einmal aus anderen Stellen gewis ist, daß Paulus den Versöhnungstod Jesu als einen Beweis der Gerechtigkeit Gottes ansieht: so hat man freilich um so weniger Grund, eine der Denkungsart des Apostels gemässe und dabei (a. a. O.

*) Auch der sel. Töllner behauptet (theol. Unters. B. 2 St. 1. S. 323.), daß nicht eine einzige Schriftstelle beigebracht werden könne, in welcher der Tod Christi aus der göttlichen Strafgerechtigkeit hergeleitet, und als ein Beweis derselben vorgestellt würde.

S. 181. 178.) sehr flieſſende, genau in den Contexte einpaſſende, Erklärung der Worte im Briefe an die Römer zu verlaſſen, wenn ihr nichts weiteres entgegenſteht, als daß Gerechtigkeit Gottes hier nicht in eben dem Sinne genommen wird, in welchem ſie v. 22. vergl. 1, 17. ſteht. Ohne mich auf 10, 3. zu berufen, wo δικαιοσυνη τυ θευ in Einem Verſe zweierlei Bedeutungen, und zwar eben die zwo Bedeutungen der Gerechtigkeit und der Begnadigung, oder vielmehr der Lehre von der Begnadigung zu haben ſcheint *), will ich nur bei der ſtreitigen Stelle bleiben, in welcher Herr Lang ſelbſt δικαιον (3, 26.) in der Bedeutung von heilig, unſträflich, oder, was er für noch beſſer hält (S. 179.), in der Bedeutung von gerecht nimmt, unerachtet er δικαιοσυνη τυ θευ in demſelben Verſe nicht Heiligkeit oder Gerechtigkeit Gottes ſeyn läßt, ſondern die Bedeutung der Begnadigung (S. 176. 172. 167.) vorzieht. Ob nun dieſer Erklärung der Vorzug gebühre, weil ſie v. 21. f. und 25. einerlei Bedeutung der δικαιοσυνη gelten läßt, hingegen in einem und eben demſelben Verſe δικαιοσυνη und δικαιος in verſchiedenem Sinne nimmt, iſt leicht zu beurtheilen. Und „warum ſollte Ein Wort in Einem Saze, will geſchweigen in einem gröſſeren Abſchnitte (v. 21—26.), nicht zwo unterſchiedene Bedeutungen haben können?“ (Th. 3. S. 34. f.). Muß man vollends einer blos eingebildeten Nothwendigkeit zu lieb wirkliche Unbequemlichkeiten überſehen: ſo möchte die Erklärung der δικαιοσυνη θευ v. 25. f. aus v. 21. f. um ſo weniger annehmlich ſeyn. So gewöhnlich

*) Diſſ. de uſu vocis δικαιος p. 16. §. 38.

auch Zurükkehrungen auf eine verlaſſene Idee bei dem Apoſtel ſeyn mögen (Th. 2. S. 179.), ſo ſelzſam wäre die Art, wie Paulus hier auf das vorige (v. 21. f.) zurükgekommen wäre. Die Meinung ſoll ſeyn: „und das iſt nun die göttliche Begnadigung, von der ich ſagte, daß ſie offenbaret werden ſollte *), nemlich **) die Vergebung der ehemaligen Sünden, welche der langmüthige Gott den Sündern angedeihen läßt in der jezigen Zeit †), ſo, daß er

*) Da ἀποκαλυψις 1, 17. Kundmachung, Ertheilung einer Nachricht, φανερωσις (3, 21.) aber Bewerkſtelligung anzeigt, und ἐνδειξις v. 25. f. nichts anders ſagen ſoll (S. 178.), als jene beide Ausdrücke; ſo weiß ich nicht zu beſtimmen, ob der angebliche Sinn dieſer iſt: „ſo, daß alſo die göttliche Begnadigung durchs Evangelium (1, 17.) bekannt gemacht werden kan", oder: „ſo, daß alſo die göttliche Begnadigung zu Stand und zum Vorſchein gekommen iſt." Man nehme dieſes oder jenes an, ſo iſt die, dem ἐνδειξις beigelegte, Bedeutung nicht ſo augenſcheinlich, daß man ſie ohne weiteren Beweis ſogleich gelten laſſen müßte. In dem N. T. führt ἐνδειξις, ἐνδεικνυμι und ἐνδειγμα ſonſt immer auf eine Anzeige, auf einen Beweis, woraus eine andere Sache erſt gefolgert und abgenommen werden kan, nicht auf mündliche oder ſchriftliche Bekanntmachung der Sache ſelbſt, oder zeigt es Erweiſung einer Eigenſchaft oder Geſinnung durch Handlungen an. Kan man aber ſagen: Begnadigung erweiſen? Strekt nicht das Erzeigen der Gnade ſchon in dem, eine gnädige Handlung andeutenden Ausdruk: Lòsſprechung, Begnadigung?

**) Demnach ſollte es heiſſen της παρεσεως, nicht ΔΙΑ της παρεσεως, weil ja doch die παρεσις nichts anders ſeyn ſoll, als η δικαιοσυνη αυτου.

†) S. 179. wird zwar überſezt: „und worinnen er in der jezigen Zeit ſeine Gerechtigkeit (ſeine Begnadigung, Losſprechung S. 176.) entdekt." Aber Th. 3. S. 232. f. wird εν τω νυν καιρω geradehin mit der παρεσει των προγεγονοτων αμαρτηματων

alſo *), wie geſagt, gerecht iſt, und weder Juden noch Heiden ſich entſchuldigen können, ſondern ſeinen gerechten Strafen unterworfen ſind, aber daß er zugleich auch derjenige iſt, der ſie gerecht macht, oder losſpricht, oder begnadigt.“ Man vergleiche man den Text, und ſehe, ob ihm die Genüge geſchehen iſt, wie wenn man überſezt: „Gott hat Chriſtum Jeſum (v. 24.) als Verſöhnopfer (§. 8.) dargeſtellt **), um in Rükſicht auf die

verbunden. Und ſo müßte es auch ſeyn, wenn Pauli Sinn getroffen wäre. Denn was ſollte das heiſſen: „in der Gerechtigkeit (Begnadigung) Gottes, die in der Vergebung der ehmaligen Sünden beſteht, entdekt Gott in der jezigen Zeit ſeine Gerechtigkeit oder Begnadigung?“ Offenbar ſollte nach dieſer Hypotheſe προς ενδειξιν της δικαιοσυνης αυτου v. 26. weggeblieben, und dafür η των αμαρτηματων των εν τη αποχη του θεου προγεγονοτων παρεσις εν τω νυν καιρω geſezt ſeyn. Die Wiederholung des ενδειξις της δικαιοσυνης του θεου führt auf verſchiedene Fälle oder Beziehungen der ενδειξις της δικαιοσυνης.

*) Wenn aus der Begnadigung durch die Erlöſung Chriſti Jeſu 3, 24. ff. erhellen, oder aus ihr folgen ſoll, daß Gott, wenn er gerecht macht oder begnadigt, gerecht ſey, und zwar in Beziehung auf die Strafen, denen Juden und Heiden nach 1, 18. 32. 2, 1—10. 3, 19. unterworfen ſind, gerecht ſey; ſo muß ja die Erlöſung Jeſu oder die Darſtellung deſſelben als eines Verſöhnopfers (v. 25.) ein Beweis der ſtrafenden Gerechtigkeit Gottes ſeyn. Und es folgt alſo aus dem εις το ειναι αυτον δικαιον v. 26. am Ende dennoch, was aus dem εις ενδειξιν της δικαιοσυνης αυτου v. 25. f. wegeregeſirt werden ſollte.

**) Wie das Evangelium 2 Kor. 5, 19. Lehre von der Verſöhnung, und 1 B. 1, 18. Lehre vom Kreuz Chriſti heiſt: ſo konnte es auch als Lehre vom Glauben an das Blut Chriſti beſchrieben werden. Es wird ja darin göttliche Begnadigung ohne eigenes Verdienſt (Röm. 3, 24.), auf dem Wege des Zutrauens zu Jeſu (v. 22.) und der, durch ſein Verſöhnopfer oder Blut

Vergebung der Sünden, welche Gott den Sündern in vorigen Zeiten aus Langmuth angedeihen ließ, ſeine Gerechtigkeit

(v. 25.) bewirkten, Erlöſung (v. 24.) in der Abſicht bekannt gemacht, daß man glauben (εις πιστιν 1, 17.), oder nach der Vorſchrift des Evangelii ſein Zutrauen auf Jeſu Tod am Kreuz, und die dadurch ausgewirkte Verſöhnung ſezen ſolle. Nun iſt τη δικαιοσυνη του θεου (10, 3.) ſo viel als (S. 378) τω ευαγγελιω v. 16.) oder ΛΟΓΩ της δικαιοσυνης (Ebr. 5 13. καταλλαγης 2 Kor. 5, 19.), und η πιστεως δικαιοσυνη (Röm. 10, 6.) iſt ebenfalls eine Bezennung des Evangelii, welches die Begnadigung durch den Glauben beſchreibt (vergl. v. 5.) oder bekannt macht. Folglich kan auch das Wort πιστις, z. B. Gal. 3, 23. am Ende, die Lehre vom Glauben (v. 8—22.), welche dem Geſezze entgegenſteht und zur Zeit deſſelben erſt bekannt werden ſollte (μελλουσαν αποκαλυφθηναι), oder (v. 2. 5.) die Predigt (ακοη, vergl. Röm. 10, 16. f.) vom Glauben bezeichnen. Eben dieſe Bedeutung ſcheint Anlaß gegeben zu haben (ſ. Herrn Cleß über den Begriff des Glaubens S. 138.), daß das Wort πιστις ſynekdochiſch auch vom Evangelium überhaupt oder von der ganzen Lehre gebraucht wird (Phil. v. 3. Ebr. 6, 19. a), wovon der Glaube an Begnadigung um Chriſti willen, einen Haupttheil ausmacht. Demnach kan η πιστις εν τω αυτου αιματι Röm. 3, 25. durch: „Lehre vom Glauben an Jeſu Blut," überſezt, und denn um ſo bequemer mit προεθετο verbunden werden: „Gott hat Chriſtum durch das Evangelium als ein Verſöhnopfer vor unſern Augen geſtellt (vergl. Pſ. 54. 5. 86, 14. und κατ' οφθαλμους προγραφη Gal. 3, 1.), er läßt predigen, daß er Jeſum zum Verſöhnopfer gemacht habe (2 Kor. 5, 18—21.)." Es würde kan man hernach entweder mit ιλαστηριον oder, wenn man die vorhergehenden Worte des 25ſten Verſes in eine Parentheſe einſchließt, mit δια της απολυτρωσεως της εν χριστω ιησου v. 24. verbinden: „Gott ſpricht uns gerecht ohne unſer Verdienſt aus Gnaden, aber die Begnadigung geſchieht doch nicht anders, als vermittelſt der Erlöſung, welche Chriſtus Jeſus — das im Evangelium bekannt gemachte Verſöhnopfer — bewerkſtelligen mußte. Sie geſchieht auf dieſem Wege, zum Beweis der Gerechtigkeit Gottes, damit er der Begnadigung ungeachtet, gerecht bleiben könnte.

zu beweisen, um ferner *) seine Gerechtigkeit in Rükficht auf **) die gegenwärtige Zeit zu beweisen, damit er nemlich gerecht seyn und doch wie gerecht behandeln oder begnadigen könnte den, der an Jesum glaubt." Sehen wir auf den Zusammenhang, so enthalten die streitigen Worte v. 25. f. eine blosse Wiederholung der aus v. 21. f. 24. vorhin bekannten Wahrheit, wofern man δικαιοσυνη θεου von Begnadigung oder Güte Gottes erklärt. Daß es Güte sey, wenn Gott Schuldige (v. 23. 9. 19.) ohne ihr Verdienst (v. 24. 20.) begnadigt, versteht sich von selbst, und der Apostel hats v. 24. noch ausdrüklich gesagt (του αυτου χαριτι). Daß die Begnadigung in der jezigen Zeit, und zwar durch Christi Jesu Erlösung offenbar worden sey, steht ebenfalls schon im Vorhergehenden (v. 21. f. 24.) Hingegen ist aus dem Obigen noch nicht begreiflich, warum die Begnadigung der Schuldigen vermittelst (v. 24.) einer Erlösung von Strafen (απολυτρωσις, vergl. Kol. 1, 14. Ebr. 9, 12. u) geschehen sey, welche Christus Jesus dadurch bewerkstelligen mußte, daß er als Versöhnopfer (Röm. 3, 25.) die Strafe der Schuldigen übernahm (§. 8.). Dieß wird, den Begriff der Gerechtigkeit Gottes vorausgesezt, v. 25. f. eben so erläutert, wie vorhin 1, 18—3, 20. umständlich gezeigt wurde, daß die Menschen um ihres Verhaltens willen auf Gottes Gunst keinen Anspruch machen können, und daher (v. 22. f.) ohne Begnadigung nicht daran gedacht werden könne, daß sie als ge-

*) Προς v. 26. steht für και προς. S. bei Kol. 2, 8. Anm. 73.

**) Εν steht für δια v. 25. wie statt εις nun (v. 26.) προς gesezt ist. Vergl. εν Apg. 3, 6, 7, 29. und Diss. de sensu vocis δικαιος p. 5.

recht behandelt werden. Damit aber doch bei der Begnadigung der Schuldigen Gottes Gerechtigkeit, oder ſeine Aufmerkſamkeit auf das 1, 32. erwähnte δικαιωμα auch erwieſen würde, ſo wurde dieſes δικαιωμα, das zur Zeit des Gerichts an ihnen hätte vollzogen werden ſollen (v. 18. 2, 12—16.), auf einem anderen Wege an ihnen vollzogen (8, 4.). Chriſtus wurde ihr Verſöhnopfer (v. 3. 3, 23.), die Sünde wurde an ihm beſtraft (8, 3.), und nun ſind die Schuldigen, die Gott begnadigt, von den Strafen ſo erlöſet (3, 24.), daß der Straffanction des Geſetzes (1, 32.) nichts vergeben (8, 4.) und die Gerechtigkeit des Richters neben der Gnade bewieſen iſt (3, 25. f.). Dieſe beiden Stücke, auf der einen Seite unverdiente, freie Begnadigung (v. 21—24.), und auf der andern Seite ein Begnadigungsmittel, das geſetzmäßig (als ιλαστηριον v. 25.) von den Strafen erlöſet (v. 24.), und Gottes Liebe zu ſeinem Geſetz oder ſeine Gerechtigkeit ins Licht ſetzt (v. 25. f.), hat der Apoſtel auch in dem Schluſſe (v. 27. ff.) der Abhandlung 1, 17—3, 26. vor Augen. Erſtlich (v. 27—30.) ſagt er: der Ruhm iſt zernichtet. Weder Juden noch Heiden können ſich rühmen (4, 2. Eph. 2, 9.), die Seligkeit als Belohnung (Röm. 4, 4.) ihres Verhaltens erwarten zu dürfen. Dies iſt 1, 18. u. ſ. w. dargethan (3, 9—20.). Nun hätte der Ruhm, als verdienten wir wie Gerechte behandelt zu werden, auch durch das Geſetz, das auf Wohlverhalten Seligkeit (10, 5. 2, 13.) und auf Sünden Strafe (1, 32. 2, 12. Gal. 3, 10.) geſetzt hat, zernichtet werden können. Wer die verdiente Strafe wirklich fühlt, (δια νομυ κρινεται Röm. 2, 12.), dem vertreibt das Geſetz (νομος εργων 3, 27.) das Rühmen. Aber das

Evangelium, das (1, 16. f.) den Glauben als Weg, worauf man Behandlung eines Gerechten hoffen könne, bekannt macht (νομος πιστεως) 3, 27.), benimmt dem Sünder den Ruhm auf andere Art — durch (v. 28.) δικαιουσιν χωρις εργων νομου. Es verspricht ihm Errettung von Strafen (1, 16.), oder (v. 17. 3, 21. f. 24.) eine Behandlung, die das Gesez (νομος εργων) nur dem Gerechten zusagt (2, 13.), aber rühmen darf er sich nicht, als wäre die ihm zugesagte Seligkeit Lohn (4, 4.) des Wolverhaltens, was sie ja wirklich bei ihm nicht ist. Nicht auf sich und sein Verhalten (3, 28. Eph. 2, 9.), sondern auf Gottes Gnade (v. 8. Röm. 3, 24.), der die Schuldigen (v. 23. 4, 5.) wider ihr Verdienst (3, 24.) gerecht spricht, muß er sein Vertrauen sezen. Was er auf dem Wege des Thuns, den das Gesez vorschreibt (2, 13.), nicht erlangen konnte (3, 19. 20. 23.), das (Gal. 5, 5.) erhält er nun, freilich nicht auf diesem Wege (χωρις νομου Röm. 3, 21. χωρις εργων νομου v. 28. vergl. 10, 4.), aber nach einer anderen (v. 5. ff. Gal. 5, 11. f.) Regel, auf dem Wege des Zutrauens zur Gnade und Barmherzigkeit Gottes. Und diese δικαιωσις geht denn jedermann (ανθρωπον Röm. 3, 28. vergl. Gal. 2, 16. §. 6.), er sei Jude oder Heide (v. 29.), an. In Absicht auf die gesezmässigen Ansprüche an den Lohn der Gerechten sind beide Theile gleich. Denn kein Theil kan sich rühmen (v. 22. 23.). Und da nun alles auf den Anspruch an Gottes Barmherzigkeit ankommt, so sind wiederum beide gleich. Denn insofern Gott der Juden Gott ist, ist er auch der Heiden Gott (v. 29.). Wollten jene als Volk Gottes einen Vorzug haben, so müßten sie sich als Volk Gottes betragen und das Gesez gehalten haben (2, 23. 25. ff.). Da

aber dies nicht der Fall iſt (v. 23. f. 3, 9. 19. f.): ſo bleibt ihnen blos aus einem Grunde, der die Heiden eben ſowol ausgeht (3, 22—24.), aus dem Grunde ihres Bedürfniſſes und der allgemeinen (v. 29.) Barmherzigkeit Gottes, aus dem νομῳ πιστεως, der alle, vom Menſchen ſelbſt hergenommene, Anſprüche aufhebt (v. 27.), noch Hoffnung zur δικαιωσις. Die Begnadigung iſt frei und unverdient. Man darf aber zweitens nicht denken (v. 31.), weil Gott dem Uebertreter des Geſezes (v. 22. 23. 4, 5.) Zutrauen zu ſich (v. 5. 24. 3, 29. f.) und ſeiner Gnade (v. 24.) erlaubt habe, ſo ſei die Regel, daß Gott auf unſer Verhalten ſehen (νομος v. 31. νομος εργων v. 27.), überall aufgehoben, oder keine Strafe mehr zu befürchten, wie man auch lebe (6, 1.). Nein; die Apoſtel beſtätigten vielmehr das Geſez, indem ſie eine unverdiente δικαιωσιν (3, 24.) predigten, die alſo freilich nicht nach der Regel des Geſezes (2, 13. 10, 5.) zuerkannt war (v. 4. 3, 28. 21.). Denn ſie predigten zwar unverdiente Begnadigung des Schuldigen (4, 5. 3, 22—24.), aber vermittelſt einer Erlöſung durch Chriſtum, den ſie als Verſöhnopfer vor Augen ſtellten (v. 24. f.), alſo (§. 8.) als den, an welchem das δικαιωμα νομυ vollzogen oder an unſerer Stelle Strafe geübt worden ſey (8, 3. f.). Die Begnadigung iſt unter Umſtänden geſchehen, die, neben der Gnade, Gottes Gerechtigkeit beweiſen (3, 25. f.), und dem Begnadigten zu ſeiner Warnung für die Zukunft (6, 2. ff. §. 9.) ſehr lebhaft ins Andenken bringen, daß der gerechte Richter der Welt bei aller ſeiner Gnade die Sünde beſtrafe, daß das δικαιωμα 1, 32. uns Gott ſelbſt, da er begnadigen wollte, nicht auſſer Augen geſezt, ſondern in ſeiner Kraft erhalten hat

(8, 4.), ganz und gar nicht aufgehoben sey (§. 15. 16.). Uebrigens hat der Beweis der Gerechtigkeit Gottes, welchen Er durch Christum Jesum bewirkte Erlösung von Strafen aufgestellt hat, wie schon oben bemerkt ist, eine gedoppelte Beziehung. Er wurde gegeben um der gegenwärtigen Zeit willen (3, 26.), worin Christus durchs Evangelium als Versöhnopfer vorgestellt wird (v. 25.), damit Gott nemlich diejenigen, die nach dem Verlangen des Evangelii (νομω πιστεως v. 27.) an Jesum glauben (v. 26.), oder auf sein Versöhnungsblut ihr Vertrauen sezen (v. 25.), nach Gerechtigkeit (§. 15.) begnadigen, oder sie aus einem rechtlichen Grunde, weil der Ausspruch des Gesezes über die Sünder durch die am Versöhnopfer (v. 25. 8, 3.) geübte Strafe (v. 3.) bereits vollzogen ist (v. 4.), mit der Strafe verschonen könnte. Der nemliche Beweis der Gerechtigkeit Gottes wurde aber auch um der vergangenen Zeit willen gegeben, weil Gott Sünden, die in der vorhergehenden Periode begangen waren (ΠΡΟγεγονοτων 3, 25.), da die Erlösung noch nicht als geschehene Sache verkündigt, und das Versöhnopfer noch nicht nach allen Umständen beschrieben und vor Augen gemahlt werden konnte (v. 25.), da die Person des Erlösers noch nicht bekannt war und man noch nicht an Jesum (v. 26.) glauben konnte, da die gnädige (v. 24.) und doch rechtliche (v. 31.) Lossprechung der Sünder (δικαιοσυνη *) θεου) zwar von Moses und den Propheten geweissagt (vergl. Ebr. 10, 7. 2), aber noch nicht wirklich zum Vorschein gekommen (πεφανερωται Röm. 3, 21. vergl. Ebr. 9, 26.

*) S. Herrn Superint. Lang Th. 2. S. 178.

mit 11.) und zu Stand gebracht war, weil Gott ſchon vorher Sünden vergeben hatte (Pſ. 103, 8—13. 32, 1. f. 5. *). Aber bei der Begnadigung (Röm. 4, 6. der Frommen, die vor der Erlöſung Jeſu gelebet haben, konnte man nicht, wie (3, 26.) bei der Begnadigung derer, die an Jeſum und ſein bereits vergoſſenes Verſöhnungsblut glauben, neben der Gnade zugleich die Gerechtigkeit Gottes bewundern, ſondern Gott vergab damals Sünden (v. 25.) vermöge ſeiner Langmuth (ανοχη v. 26.). Wenn Gott den unvollkommenen Enoch zu ſich nahm (Ebr. 11, 5.) und das Vaterland der Engel, die nie geſündiget haben, zum ewigen Wohnort dieſes Sünders machte, oder wenn er das Zutrauen Abrahams ſo gut aufnahm, daß er dieſen fehlerhaften Mann wie vollkommen gerecht behandelte (Röm. 4, 3—5. 9. ff.), mit ihm wie mit einem Freunde umgieng (Jak. 2, 23.), und nicht nur ſeinen Nachkommen um ſeinetwillen ſo viele Zeiten hindurch Gutes that, ſondern ihm auch für ſeine Perſon zu einem viel herrlicheren Erbe auf die Zukunft Hoffnung machte (Röm. 4, 13. Ebr. 2, 5. c). d) v. 8. m), und ihn vor der noch bevorſtehenden Erfüllung dieſer Hoffnung (v. 8. n). 11, 39. 40.), gleich nach ſeinem Tode, in hohem Maaße beſeligte (Luc. 20, 37. f. 16. 22. Joh. 8, 56. **); ſo konnte man aus dieſer δικαιωσις der Unwürdigen und Sünder (Röm. 4, 3. vergl. 4. f. und v. 9. vergl. v. 6. f.) nicht abnehmen, wie gerecht Gott ſey; ſondern man mußte die Langmuth (ανοχην, vergl. 2, 4.)

*) S. o. a. O. Bd. 3. S. 249. f.

**) S. Diſſ. de beata vita poſt mortem p. 20. 21.

und Güte deſſen bewundern, der wolthat, wo er ſtrafen konnte. Aber auch in Rükſicht auf dieſe Begnadigung aus Langmuth, ſollte Gottes Gerechtigkeit noch ins Licht geſezt werden, und dies geſchah dadurch, daß Chriſtus zum Verſöhnopfer gemacht (3, 25.), und alſo durch die Beſtrafung der Sünde an ihm (8, 3.) der Grund offenbar wurde *), warum der gerechte Gott ſo vielen Sündern in den vorigen Zeiten ſo vieles vergeben habe. Das Recht des Geſezes ſollte auch an dieſen Sündern ſchon noch vollzogen werden (v. 4.), aber auf eine Art, die für ſie Erlöſung von Strafen (3, 24.), und alſo der Seligkeit, die ihnen Gott vorhin aus Langmuth angedeihen ließ, nicht hinderlich war. Hier ſezt der Apoſtel voraus, daß Chriſtus die Strafen derer, die vor ihm geſtoben waren, eben ſowol übernommen habe, als die Strafen ſeiner Zeitgenoſſen und der Nachwelt, oder daß die Welt, welche durch den ſtellvertretenden (Joh. 1, 29.) Tod Chriſti verſöhnt werden ſollte (2 Kor. 5, 19. 1 Joh. 2, 2. Joh. 6, 51.), alle Menſchen (2 Kor. 5, 15. 1 Tim. 2, 6.

*) Daß Gott lange vorher aus Gründen handeln könne, welche erſt ſpäterhin offenbar werden, oder daß eine göttliche Handlung in Rükſicht auf künftige Begebenheiten, welche Gott vorausſieht, gut oder gerecht ſeyn könne, wenn gleich wir, die wir jene hervorſtehende Rechtfertigungen Gottes noch nicht wiſſen, die Güte oder Gerechtigkeit Gottes in dieſem Falle nicht gleich erkennen können, iſt einem jeden aufmerkſamen Beobachter der göttlichen Regierung aus vielen Erfahrungen bekannt. (vergl. Pſ. 73. 2 Theſſ. 1, 5. f.). Auch Herr Superint. Lang (Th. 3. S. 231.) läugnet nicht, daß Gott beſchloſſen und verordnet haben könne, daß den Tod Jeſu auch denen die Vergebung der Sünden anweiſen ſoll, welche, ehe er wirklich erfolgte, ſündigten.

Ebr. 2, 9.), nicht nur vorwärts *), sondern auch rükwärts gerechnet, begreiffe. Dies lieſſe ſich nun freilich aus Ebr. 9, 15. nicht nothwendig folgern, weil hier von den Sünden damals lebender Perſonen die Rede ſeyn könnte, welche ſie noch vor dem Tode Jeſu begangen haben. Ich glaube auch gern, daß von Juden, die beide Zeiten des alten und neuen Bundes erlebt hatten, wirklich mit die Rede ſey. Hingegen iſt mir die Vergleichung des Todes Chriſti mit dem Tode eines Teſtators v. 16. f. kein **) hinlänglicher Grund, diejenige auszuſchlieſſen, welche bereits vor dem erfolgten Tode Chriſti aus der Welt gegangen waren, da zumal der 26ſte Vers eine natürliche Veranlaſſung giebt, bis auf den Anfang der Welt zurük zu gehen. Im Briefe an die Römer ſelbſt wird die δικαιωσις ζωης, welche wir Einem Menſchen zu danken haben (5, 18. f. 15.), auf alle diejenige Menſchen erſtrekt (v. 18. 15.), welche um Eines Menſchen

*) Vergl. Herrn Superint. Lang Th. 3. S. 231. ff.

**) Vor dem Tode des Teſtators kommt freilich das Teſtament nicht in Vollziehung. Vorher findet kein rechtlicher Beſiz der im Teſtamente vermachten Güter ſtatt. Und auch die rechtſchaffenen Iſraeliten, welche vor dem Tode Chriſti geſtorben waren, bekamen ihre rechtliche Befreiung von den Strafen der Sünde, und ihre rechtliche Zulässigkeit zum ewigen Erbe erſt durch den Tod Jeſu. Die Freiheit von Strafe und den Theil (vergl. 11, 39. f.) des Erbes, den ſie, wie die Glaubigen des N. T. von ihrem Tode an genoſſen, lies ihnen Gottes Langmuth angedeihen (Röm. 3, 26.), wie etwa ein Erbe gewiſſe, ihm im Teſtamente vermachte, Güter aus Nachſicht und Güte des Teſtators, ſchon vor ſeinem Tode genieſſen und gebrauchen kan, aber erſt durch den wirklichen Tod des Erblaſſers in den rechtlichen Beſiz kommt.

willen dem κατακριμα und namentlich dem Tode unterworfen sind, also auch auf die Menschen vor Christus und vor Moses (v. 12. 14.), womit auch Petrus übereinstimmt (1 B. 3, 18—20. §. 9.). Da also, unabhängig von unserer Stelle (Röm. 3, 25. f.), erwiesen ist, daß die Begnadigungsanstalt durch Jesum auch die frühesten Zeiten der Welt umfaßt: so kan der Grund ihrer Verknüpfung mit dem Tode Jesu nicht wol auf einen spätern Theil der Weltzeiten eingeschränkt seyn. Folglich würden wir selbst in dem Falle, daß sich die Absicht Gottes, seine Gerechtigkeit zu beweisen, aus Röm. 3, 25. f. wegerklären liesse, uns wenigstens bei einer göttlichen Herablassung zu der Denkungsart eines bestimmten Weltalters unmöglich beruhigen können. Wollte man auch die Meynung von der Nothwendigkeit der Sündopfer zur Besänftigung der göttlichen Rache, von Adams Falle an herrschen lassen: so wären die selig verstorbenen Menschen wenigstens zur Zeit des Todes Jesu von jenen sinnlichen Vorstellungen längst zurük gekommen, und überhaupt bei ihrer ganzen Lage in jener Welt, die ihnen ja ihre Begnadigung fühlbar genug machte, der Vorstellung, daß ein Opfer gebracht sey, zu ihrer Beruhigung nicht benöthigt gewesen. Auch vorwärts in den Zeitaltern der Welt vom Tode Jesu an, hätte der Zwek seiner Verknüpfung mit unserer Begnadigung bei dem gröſten Theile der Menschen oder bei allen denen nicht erreicht werden können, welche die göttliche Verordnung, daß Jesu Tod statt der Strafen der ganzen sündigen Welt gelten solle, während ihres irdischen, sinnlichen Zustands nicht kennen lernen, und also auch von ihrer Anpassung zu der Sinnlichkeit der Menschen keinen Vortheil ziehen und zum Glauben an

die ihnen unbekannte, heiligende Lehre Jesu nicht *) dadurch verbunden werden können. In jener Welt, wo sie freilich von dem Tode Jesu Nachricht bekommen werden, fällt das Vorurtheil der Nothwendigkeit der Opfer und also auch der darauf eingeschränkte Zwek der Verknüpfung des Todes Jesu mit unserer Begnadigung ohnehin weg. Allen diesen Unbequemlichkeiten weichen wir aus (§. 15.), so bald wir die, nicht blos in jener einigen Stelle (Röm. 3, 25. f.) behauptete, Erweisung der Gerechtigkeit Gottes als den Grund der Verknüpfung unserer Begnadigung mit dem Tode Jesu gelten lassen.

§. 12.

Da die Erlösung (Röm. 3, 24.) nicht durch uns bewerkstelligt (10, 6.), sondern das Erlösungsmittel oder Versöhnopfer (3, 25.) selbst, ein Geschenk Gottes ist (8, 3. 1 Joh. 4, 10. Joh. 3, 16.): so sollte es niemand beigegangen seyn **), daß die Begnadigung von unserer Seite unverdient und von Gottes Seite freie Gnade zu seyn (Röm. 3, 24.) aufhöre, wenn sie uns vermittelst der Erlösung Christi Jesu widerfahre. Hören wir denn dadurch auf für uns selbst Schuldige (v. 23. 4, 5.) zu seyn, haben wir denn durch unser Thun (vergl. Eph. 2, 8. f.) etwas zu unserer Begnadigung beigetragen, weil Christus uns von den Strafen der Sünde erlöset hat? Bleibt nicht unsere Seligkeit im

*) S. den sel. Kanzler Reuß (Diss. de mortis Christi vi et effectu P. I. p. 45.).

**) Catech. Racov. §. 391.

vollsten Sinne Gottes Geschenk (v. 8.), wenn sie auf einer Erlösung beruht, die selbst ein Geschenk und eine Veranstaltung Gottes ist? Da ferner die Sendung Christi und sein Sterben für uns, in eben den Schriften, aus welchen wir die Lehre von der stellvertretenden Strafe Christi erkennen (§. 7—11.), als der gröste Beweis der Liebe und Gnade Gottes gegen die Menschen angegeben wird (Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9—11. Röm. 5, 5—8. 10. 8, 32. Ebr. 2, 9.): so ist es fast unbegreiflich, wie man der Lehre von der vertretenden Genugthuung Christi Schuld geben mag, daß Gott ihr zu Folge sich selbst erst durch Christum habe besänftigen und durch das Leiden Jesu einer inneren Neigung zur Grausamkeit habe Genüge thun müssen *). Gerechtigkeit (§. 11.) ist keine Freude am Leiden der Unterthanen, sondern der gerechte Regent sucht aus eben den wohlthätigen Absichten, aus welchen er heilsame Gesetze gegeben hat, ihr Ansehen, wenn es nöthig ist, auch durch unangenehme Empfindungen aufrecht zu erhalten. Er straft, um nicht durch Nachsicht gegen die Uebertreter ein gröfseres Uebel zu verursachen, und von einer andern Seite grausam zu werden. Tritt dieser Fall ein, so sagt man, er sey ungnädig, gesezt auch, daß es ihm noch so weh thue, seine wolthätige Gesetze ohne Strafe nicht aufrecht erhalten zu können. So ist uns Gott um Christi und seines Todes willen wieder gnädig worden (2 Kor. 5, 18. f. Röm. 5, 10. §. 4.), nicht als wenn er vorher erbittert auf uns gewesen wäre, und Lust an unserer Bestrafung gehabt hätte (Klagl.

*) S. Herrn D. Steinbarts System der Philos. des Christenthums §. 59. 61. f. Vergl. Herrn Geh. Kirchenr. Seiler über den Versöhnungstod Jesu Christi S. 228. ff.

3, 33.), deren Aufhebung er ja ſelbſt durch den Tod ſeines Sohnes veranſtaltet hat (Röm. 5, 6—8. 10.), ſondern inſofern ſeine Weisheit in dem Tode Chriſti einen Grund findet, warum er uns die Empfindung ſeiner Ungnade (v. 9.) oder (ſ. Rypke bei 2, 5. 3, 5.) die Strafe mit Sicherheit erlaſſen (2 Kor. 5, 19.), und uns dagegen ſo gnädig behandeln kan, wie er treue Unterthanen behandelt, und wie er auch den Sünder immer gern behandelte, wenn dies geſchehen könnte, ohne das Anſehen ſeiner wolthätigen Geſeze zu ſchwächen. Das Anſehen der Geſeze iſt die Meinung der Untergebenen von der Unverlezlichkeit der Geſeze. Sind nun die Geſeze heilſam, ſo hängt das Wol der Untergebenen mit ihrer Achtung gegen die Geſeze, und folglich auch mit den Strafen zuſammen, die jene Achtung, oder das Anſehen der Geſeze befördern. Vorausgeſezet alſo, daß Beſtrafung unſerer Sünde (Röm. 8, 3. §. 7—9.) zur Erhaltung und Beförderung der Achtung gegen Gottes Geſeze (v. 4. 3, 31.) dienlich, oder (§. 11.) ein Beweis der Gerechtigkeit Gottes (v. 25. f.) war, und daß dieſer Zwek durch Chriſti ſtellvertretende Strafe erreicht werden konnte (§. 15.): ſo wurde unſere Begnadigung eben dadurch, daß wir durch Chriſti ſtellvertretende Genugthuung erlöſet ſind, zur gedoppelten Wolthat. Denn nun ſind wir nicht blos vermöge der göttlichen Barmherzigkeit von den Strafen erlöſet, ſondern Gottes Gerechtigkeit hat der Welt auch zugleich diejenige Wolthat erhalten, welche von der Beſtrafung unſerer Sünde, als einem Beförderungsmittel der Achtung gegen Gottes wolthätige Geſeze, erwartet werden konnte. Nun kan es freilich uns, die wir das Ganze viel zu wenig überſehen, als daß wir beurtheilen könnten, wo Strafe zur Aufrechterhaltung des Anſehens

der Geseze Gottes nöthig oder unnöthig sey, unmöglich zukommen, die Nothwendigkeit einer Genugthuung im Falle, daß uns Gott begnadigen wollte, zum voraus anzunehmen *). Aber es kan uns eben so wenig **) zukommen, sie zum voraus zu läugnen. In einem wie in dem anderen Falle darf man mit Recht (vergl. Röm. 11, 33. f.) fragen: „wer ist der vermessene Sterbliche, der sich hier im Staube erkühnet, der Gerechtigkeit des Allerhöchsten Geseze vorzuschreiben, und sich in die Regierung des göttlichen Staats zu mischen? Die vollkommenste Weisheit wird wissen, das höchste Beste des ganzen Geisterreichs, durch die Aufrechterhaltung ihrer Geseze, unaufhörlich zu befördern. Aber das Geschöpf verkennt seine Schwachheit, das ihr hiezu den Weg vorzeichnen will" †). Ueberhaupt wissen wir wol, daß es bei dem Gesezgeber stehet, Strafen zu erlassen, wie es bei ihm steht, Strafe zu üben. Zwar erfordert das Ansehen der Geseze, daß die Strafen nicht zu häufig, und nicht unter allen Umständen nachgelassen werden, weil sonst die Hoffnung, ohne Strafe durchzukommen, eine Wahrscheinlichkeit bekäme, die den Leichtsinn in Uebertretung der Geseze nähren müßte. Hingegen darf sich doch der Gesezgeber das Recht, nach Beschaffenheit der Umstände Strafen zu erlassen, nicht überall benehmen, weil sonst der Uebertreter seiner Geseze, der sich einmal der Strafe schuldig gemacht hat, gerade durch die Unmöglichkeit der Aufhebung oder Milderung der Strafe veranlaßt

*) S. des sel. Weismanns Inst. theol. p. 598. 600. und Herrn Prof. Eberhard B. 1. S. 103. ff.

**) a. a. O. S. 109. f.

†) a. a. O. S. 106. f.

werden könnte, sich nun desto weniger um die Gesetze zu bekümmern, da hingegen eine, auch nur schwache, Hoffnung, der verdienten Strafe vielleicht völlig, oder doch zum Theil noch zu entgehen, eine desto grössere Sorgfalt, dem Regenten von jezt an durch Ehrerbietung gegen ihn und seine Gesetze gefälliger zu werden, befördern kan (Ps. 130, 4.). Aber wir würden stolze Einbildung *) verrathen, wenn wir auch nur bei einer einigen Handlung einer einzelnen Person, will geschweigen, wenn von Begnadigung des menschlichen Geschlechts die Frage ist, uns herausnehmen wollten, zu bestimmen, ob der Allwissende in dem gegebenen Falle, nach der ganzen Lage der Dinge, ohne Nachtheil für das Ansehen seiner Gesetze, vergeben oder doch die Strafe mildern könne, und, wenn er das eine oder das andere gut findet, ob alsdenn in diesem Falle eine andere Veranstaltung, z. B. eine vertretende Genugthuung, zur Erhaltung der Achtung gegen seine Gesetze, erforderlich sey oder nicht. Es ist vermessen, das erstere zum voraus fest zu sezen. Aber wäre es nicht eben so vermessen, wenn das schwache Geschöpf, um die Schiklichkeit einer vertretenden Genugthuung a priori läugnen zu können, der Gerechtigkeit des Allerhöchsten die Gesetze vorschreiben wollte, daß alle ihre Strafen sich auch auf das Beste des leidenden Subjekts erstreken, und folglich, so bald die Besserung desselben erfolget, nachlassen, aber auch, wenn sie ihren Nuzen sollen erreichen können, von dem Sünder selbst empfunden werden müssen? **) Ist schon die Verbindung der Weltbe-

*) a. a. O. S. 163. f.

**) a. a. O. S. 114—124. B. 2. S. 263—271.

gebenheiten mit den blos innerlichen Handlungen der Menschen für uns gröstentheils unsichtbar, so ist sie darum nicht nothwendig allen Geistern, unter welchen die Gewisheit von der genauesten Uebereinstimmung des physischen und moralischen Uebels beständig lebhaft und gegenwärtig erhalten werden soll *), gleich unbekannt. Freilich kan keiner von allen den ganzen Regierungsplan Gottes bis in seine kleinsten Theile überschauen, aber doch kan einem Geiste dieß, und einem anderen jene Strafe und ihre Beziehung auf gewisse Verbrechen durch göttliche Offenbarung oder auf einem anderen Wege, von dem wir Sterbliche gar keinen Begriff haben, bekannt werden **), und es läßt sich bey keiner Strafe mit Zuversicht behaupten, daß sie für kein anderes Subject ausser dem Leidenden belehrend seyn könne, weil ihr Zusammenhang mit dem Verbrechen uns Sterblichen verborgen ist. Und wie manche Begebenheiten, deren Verbindung mit den innerlichen Handlungen eines Menschen auf dieser Welt für andere Menschen verborgen bleibt, werden wenigstens in jener Welt, wo der äussere Zustand des Bestraften, wenn er sich nicht bessern ließ †), seinem inneren Zustande und seinen, schon auf dieser Welt begangenen (2 Kor. 5, 10.), äusseren und (1 B. 4, 5.) inneren, Handlungen entsprechen wird, auch anderen Menschen nach

*) B. 1. S. 115. f.

**) S. Diss. de beata vita post-mortem not. 88.

†) Diejenigen, die sich bessern lassen, können in der anderen Welt den Zusammenhang ihrer vormaligen Schiksale mit ihren damaligen geheimen nur ihnen bekannt gewesenen, Vergehungen zur Ehre der Gerechtigkeit Gottes anderen Seligen selbst entdecken. S. angef. Diss. S. 34. 38.

ihrer Uebereinstimmung mit dem, ehemals verborgen gewesenen, jezt aber ins Licht gesezten, moralischen Zustande des Bestraften, offenbar werden und also das Anschauen der Gewißheit von der genauesten Uebereinstimmung des physischen und moralischen Uebels noch hintennach vermehren *)? Daß es göttliche Strafen gebe, da der exemplarische Nuzen gar nicht Statt finden kan **), scheint mir unerweislich. Da ich indeß eben so wenig beweisen kan, daß dergleichen Strafen unmöglich seyen; so mag man immerhin, nur nicht als wirklich und gewiß, sondern als möglich annehmen, daß es Strafen gebe, die nicht exemplarisch seyen. Folgt nun, weil diese Strafen, um nicht zweklos und also †) grausam zu seyn, für den Gestraften selbst den Zwek der Besserung haben müssen, sogleich die weitere Behauptung, daß auch diejenigen Strafen, welche schon ihren Nuzen haben — ich meyne den exemplarischen — nothwendig ebenfalls besserend seyn müssen, und also in dem Reiche Gottes gar keine Strafe ohne abgezielte Besserung in dem Bestraften gedenkbar ist ††)? Ich gebe zu, daß Gott vermöge seiner Güte mit den exemplarischen Strafen überall gern den bessernden Zwek verbinden wird, wenn es anders in allen Fällen möglich ist. Aber können wir, die wir in das Ganze, das Gott regiert, keine Einsicht haben, zum voraus annehmen, daß alle Strafen, welche in diesem unermeßlichen

*) S. auch Herrn D. Steinbart S. 201. f.

**) B. 2. S. 162. der Apol. des Sokr.

†) B. 1. S. 113.

††) B. 2. S. 168.

Reiche nothwendig sind, bessernd seyn können *)? Ist es genug, sich mit Herrn D. Steinbart S. 145. f. auf Gottes unbegränzte Weisheit und Macht zu berufen? Könnte man nicht durch denselben Schluß beweisen, daß alles Uebel, wenigstens alles moralische Uebel ganz und gar nicht existiren dürfe, weil Gottes Weisheit nothwendig begränzt seyn müßte, wenn er keine Mittel ausfinden könnte, die Absichten seiner Güte, die das Böse an sich überall nicht will, zu erreichen? Könnte nicht die Nothwendigkeit einer bestimmten **) Strafe und ihre vorausgesehene Unwirksamkeit zur Besserung des Bestraften an gewissen Zweken, oder Zulassungen Gottes hängen †), welche mit dem Wol des Ganzen, und des Bestraften selbst ††) zu genau verknüpft sind, als daß jene herr-

*) S. Herrn Geh. Justizr. Michaelis Gedanken über die Lehre der h. Schrift von Sünde und Genugthuung als eine der Vernunft gemäße Lehre Ausg. 2. S. 120—123.

**) Ich rede hier nicht von ewigen Strafen, sondern es ist mir jezt, da es eigentlich um die von Christo erduldete kurze Strafe zu thun ist, vollkommen genug, wenn irgend eine, auch noch so kurze göttliche Strafe blos exemplarisch, und nicht bessernd, seyn kan. Damit fällt denn schon die Behauptung weg, daß keine andere göttliche Strafen gebe, als Züchtigung zur Besserung derer, welche sie erleiden, oder daß dieser Zwek, weil Gott in der Wal der Mittel nicht irren könne, vollends gar wirklich erreicht, und der Bestrafte allemal dadurch gebessert werden müsse. (S. Herrn Steinbart S. 145.).

†) Neue Apol. des Sokr. B. 2. S. 361. f.

††) Wolthat (vergl. Herrn D. Steinbart S. 145.) kan die blos exemplarische Strafe auch für den selbst, welcher sie erduldet, ohne allen Anstand seyn, wenn sie gleich nicht gerade durch seine Besserung für ihn wolthätig wird. Auch das Leben des Lasterhaf-

che Zweke und diese weise Zulassungen hätten unterbleiben können, nur um keine Strafe verhängen zu müssen, von welcher Gott wüßte, daß sie blos exemplarisch seyn, und zur Besserung derer, welche die Strafe leiden, nichts beitragen werde? Oder folgt etwa daraus, daß in dem göttlichen Staate niemand aufhört zu seyn, sogleich weiter, daß in demselben jede Strafe mehr als exemplarischen Nuzen haben kan? *). Ist denn das Ende der Dauer eines Bürgers im Staate die einige Ursache, warum bürgerliche Strafen etwa keine für den Bestraften heilsame Wirkungen haben? Liegt nicht selbst bei bürgerlichen Strafen, von denen man doch nicht überhaupt sagen kan, daß der exemplarische Nuzen der Einzige sey **), da ja manche durch bürgerliche Strafen

ten würde noch unglüklicher seyn, wenn sich andere um die, für ihn, wie für das Ganze, wohlthätigen, Gesezе so wenig als er selbst bekümmerten. Erhält also seine Bestrafung nur bei anderen die Gesezе in mehrerer Achtung, so hat es das lasterhafte Glied des Staats selbst mit zu geniessen. Kommt der Dieb ungebessert aus dem Zuchthause, so kann vielleicht seine Bestrafung wenigstens einen andern abgehalten haben, sich an dem Eigenthum des Diebes selbst zu vergreifen. Auch die Bestrafung des Menschen Jesu an unserer Stelle würde im Falle, daß sie blos exemplarisch für andere, und, weil sie ihn nicht erst bessern durfte (Ebr. 7, 26. x), eben damit überall unfähig gewesen wäre, etwas zu seinem persönlichen Vortheil beizutragen (vergl. §. 12.), darum doch nicht aufhören Wolthat für den zu seyn, welcher sie erduldete. Denn wem konnte an der Aufrechthaltung der Gesezе Gottes mehr gelegen seyn, als dem höchsten Beherrscher des göttlichen Reichs (1, 2, §. 8. 13.) von Amts wegen daran gelegen seyn mußte? Aufrechthaltung der Gesezе Gottes ist aber der exemplarische Nuzen göttlicher Strafen, und auch (§. 19.) derjenigen Strafe, welche der nun zur Rechten Gottes erhöhete Mensch erduldet hat.

*) Vgl. des Sokr. B. 2. S. 161. B. 1, S. 116. f.

**) B. 2. S. 262.

wirklich gebeſſert und zu nüzlicheren Mitgliedern eines menſchlichen Staates gemacht werden, liegt nicht die eigentliche Urſache, warum die Strafe nicht beſſernd wird, ſehr oft in der inneren Beſchaffenheit des Beſtraften, in der Verführung anderer u. ſ. w.? Und kan nicht auch in dem göttlichen Staate die heilſame Abſicht, welche eine gewiſſe Strafe ihrer Natur nach erreichen konnte, durch die Hartnäkigkeit des Beſtraften vereitelt werden? Giebt es nicht auch in dem göttlichen Staate Todesſtrafen, durch welche für den Geſtraften keine Abſicht mehr erreicht werden kan? Wer an einer natürlichen Folge ſeiner Vermeſſenheit oder Unvorſichtigkeit das Leben plözlich verliert, deſſen natürliche Strafe kan zwar andere vor ähnlichen Lebensgefährlichen Unternehmungen abhalten, er ſelbſt aber kan ſichs nicht zur Warnung dienen laſſen, damit er ein anderesmal nicht wieder zu Tode fällt, und, weil ich plözlichen Verluſt des Lebens vorausſezze, ſo hat er auch nimmer Zeit, ſein Gemüth in eine Verfaſſung zu ſezen, worin es nicht ſchon vorhin war. Iſt es aber unerweislich, daß alle göttliche Strafen nothwendig Beſſerung des Beſtraften zur Abſicht haben: ſo kan dieſer Zwek, der vielleicht bei manchen göttlichen Strafen nicht einmal ſtatt findet, wenigſtens nicht der einige Zwek ſeyn. Man kan alſo auch nicht behaupten, daß, ſo bald die Beſſerung erfolget, die göttlichen Strafen ihren möglichen Nuzen erreicht haben, und folglich nachlaſſen *). Wenn ſich auch der Laſterhafte gebeſſert hat, ſo hört darum die tödtliche Krankheit, die er ſich durch ſeine Unmäſſigkeit zugezogen, aber jezt zu ſeinem Beſten benüzt hat, nicht alsbald auf. Vielleicht

*) B. 1. S. 214. f. 217.

iſt zwar jezo Eine Abſicht der natürlichen Strafe erreicht, aber der exemplariſche Zwek, der eben ſo wol Abſicht der Strafe iſt, erfordert, daß andere die Fortdauer der Strafe ſehen, und ſich um ſo eher vor einer Sünde hüten, deren ſchrökliche Folgen auch die Beſſerung, welche ſich der Uebertreter der Geſezze Gottes auf die Zukunft um ſo leichter vornimmt, je ungewiſſer er ſich jezt vor Sünden hüten mag, nicht werde aufheben können. Vielleicht iſt ſelbſt der Zwek der Beſſerung bei dem Geſtraften noch nicht ſo vollſtändig und ſicher erreicht, daß er nicht um ſeiner noch übrigen Vergehungen willen Strafe verdiente, und dieſe Strafe ſelbſt den Fortgang in der Beſſerung befördern oder den Rükgang verhindern müßte. Es könnte zwar ſeyn, daß nur das Phyſiſche der Strafe geblieben *), und alſo der Gebeſſerte berechtigt wäre, das Uebel nicht mehr als geſezliche Strafe des Uebertreters der göttlichen Gebote, ſondern als väterliche Zucht eines lieben Sohns Gottes zu betrachten. Da aber ſelbſt der gebeſſerte Sünder immer noch ſo viel Strafbares an ſich wahrnimmt: ſo wäre es wenigſtens eben ſo wol möglich, daß er die Fortdauer des phyſiſchen Uebels oder der ſchmerzhaften Folgen ſeines vorigen Lebens, als Strafe der wahrgenommenen Ueberbleibſel des moraliſchen Uebels anzuſehen hätte. Und es iſt alſo nicht durch Vernunftgründe, aus der Abſicht und Natur der Strafen, ſondern erſt aus den gnädigen Erklärungen Gottes in der Schrift **) gewiß, daß der wahrhaftig gebeſſerte Sünder, aller ſeiner Mängel ungeachtet,

*) a. a. O. S. 118.

**) a. a. O. B. 2. S. 264.

nicht als strafbarer Sünder, sondern als liebes Kind Gottes behandelt werde, und auch selbst sein Leiden aus diesem Gesichtspunkte betrachten dürfe (§. 8.). So könnten nun auch **Strafen nach dem Tode**, von welchen uns Christus eigentlich erlöset hat (§. 8.), selbst bei gebesserten Menschen noch immer Statt finden. Wer seinen gegenwärtigen Gemüths-Zustand unpartheiisch überlegt, und zugleich daran denkt, daß er in diesem Augenblicke sterben kan: dem wird es, so viel er auch immer auf die Verbindung der Seele mit dem im Tode wegfallenden Leibe rechnen mag, dennoch äusserst wahrscheinlich seyn müssen, daß er dem natürlichen Laufe nach mit manchen bösen Neigungen, die sich unmittelbar vor seinem Tode noch so geschäftig zeigen, auch nach seinem Tode zu kämpfen haben, und, wenn er in dem Kampfe nachläßig seyn oder unterliegen sollte, die Strafe seines Versehens leiden werde, daß er vermöge seiner noch so fehlerhaften und unvollkommenen Beschaffenheit, die er wenigstens zum Theil als natürliche Strafe seines vorigen sündigen Lebens und seiner, auch seit dem Anfange der Besserung noch oft genug vorgekommenen, Trägheit und Unbesonnenheit ansehen muß, nach seinem Tode eben keine vorzügliche äussere Lage erwarten dürfe, sondern mit einer, dem unmittelbar vorhergehenden, irdischen Zustande sehr nahe kommenden, wiederum gemischten Glükseligkeit zufrieden seyn müsse, daß freilich die Strafen selbst, die er neben den angenehmen Früchten seiner Besserung zu gewarten habe, so schmerzhaft sie immer seyn mögen, zugleich Verwahrungsmittel vor wirklichem Rükgange im Guten und Beförderungsmittel zum Wachsthum an innerer Vollkommenheit, aber eben doch unangenehme Arzneien und traurige Erinnerungen an seine Verge-

hungen und Versäumnisse seyn werden, und vielleicht eine lange Zeit dazu gehöre, bis er einer vollkommneren und glükseligeren Classe von Geistern zugeordnet zu werden die Fähigkeit erlange. Unsere Besserung ist viel zu mangelhaft, als daß sie uns ein Recht geben könnte, um ihretwillen Befreiung von allen Strafen nach dem Tode zu erwarten. Selbst der bessernde Zwek könnte sie erfordern, und, wenn einmal das Physische der Strafe in dieser Rükficht nothwendig wäre, so könnte es bei Sündern, wie wir sind, immer auch als Strafe, zur Warnung anderer Geister erduldet werden müssen. Wenn aber zugegeben wird, daß wenigstens bei gebesserten Menschen die Strafen, welche sie, ihrer Besserung ungeachtet, nach dem Tode zu befürchten hatten (Ebr. 2, 15.), Hülfsmittel zur Erhaltung und Zunahme ihrer Besserung seyn möchten: so wäre ja ihre Aufhebung durch den Tod Jesu (v. 14.) Aufhebung einer Wolthat? Dies könnte man besorgen, wenn der Zustand des verstorbenen Frommen ganz so bliebe, wie es sich nach dem natürlichen Gange allenfalls erwarten liesse. Denken wir eine, noch mit bösen Neigungen behaftete und im Guten schwache, Seele in die Gesellschaft ähnlicher schwachen und fehlerhaften Geister; so möchte es freilich Wolthat für sie seyn, wenn den inneren und äusseren Reizungen zum Bösen schmerzhafte Empfindung der Folgen alter und neuer Vergehungen entgegengesezt und die bessere Gesinnung dadurch unterstüzt, oder ihr auf diesem Wege der Sieg über die Versuchungen zum Bösen und über die Trägheit im Guten erleichtert würde. Wenn es aber der freien Gnade Gottes gefällig ist (§. 13.), uns gar nicht in die mittelmässige Lage kommen zu lassen, welche von unserer grossen Mittelmässigkeit im Guten, und von den

Sünden, woraus dieſer unvollkommene Gemüthszuſtand gefloſſen iſt, die natürliche Folge geweſen ſeyn würde; wenn uns Gott dieſe Strafe erlaſſen und uns dagegen in eine, durch ihre Vortreflichkeit vor Rükkehr zum Böſen ſicherende (Ebr. 12, 23. 2) und das Wachsthum an innerer Vollkommenheit auf die vergnüglichſte Art befördernde *) Lage verſezen will: ſo können unter dieſen veränderten Umſtänden alle jene ſchmerzhafte Beſſerungsmittel wegfallen, welche etwa in einem, nach unſerer inneren Würdigkeit und Unwürdigkeit genauer abgemeſſenen, Zuſtande nothwendig und

*) Diſſ. de beata vita poſt mortem §. VII. Es iſt der Natur der Seele gemäß, daß ihre Veränderungen ſehr viel von äuſſeren Eindrüken abhangen. Die Erfahrung lehrt, daß gewiſſe, die Thätigkeit der Seele beſonders erweckende und beſtimmende, äuſſere Umſtände eine Geſinnung oft in kurzer Zeit zu Stande bringen, auf die vorher lange vergeblich gearbeitet wurde. Was muß demnach bei Frommen, welche zur Zeit des Gerichts am Leben (ενδημουντες 2 Kor. 5, 9.) ſeyn werden, durch die plözliche Verwandlung ihres Körpers (1 B. 15, 51. f.) auch in Abſicht auf die Tüchtigkeit ihrer Seele zum Reiche Gottes (v. 50.) für eine ſchnelle (v. 52.) Veränderung vorgehen? Wie wird alſo auch die erſtaunlich veränderte Lage, worein die Seele eines verſtorbenen Frommen durch Gottes gnädige Veranſtaltung kommt, gleich beim Eintritt in dieſe neue Welt natürlicher Weiſe zur Veredlung des neuen Himmelsbürgers ſo mächtig wirken? Und wie leicht wird die Seele, nachdem ſie dieſen Schwung bekommen hat, durch die kräftigen Beförderungsmittel des Guten, die ſie jezt genießt, in dem himmliſchen Sinne erhalten und beſtärkt werden? Indeß können zu den Veränderungen, welche die neuen äuſſeren Umſtände mit ſich bringen, auch noch unmittelbare Wirkungen Gottes auf die Seele ſelbſt eben ſowol hinzukommen, wie der Leib der Auferſtehenden oder Verwandelten vor allem an ſich ſelbſt die allmächtigen Wirkungen Gottes (Phil. 3, 21.) erfahren muß, ehe er in die neue Welt, die Gott ſchaffen wird (Ebr. 12, 26. f.), verſezt werden kan. S. Herrn Ritter Michaelis S. 207. f.

wohlthätig gewesen seyn möchten. Hat Gott dabei gut gefunden, die uns erlassenen Strafen nach dem Tode, durch Jesu Bestrafung zu ersezen: so geschah dies nicht zunächst, um der verstorbenen Frommen weitere und vollständigere Besserung, welche die eigene *) Empfindung der verdienten Strafen nach dem Tode, allmählig hätte befördern sollen, durch Jesu stellvertretende Strafe zu bewirken, sondern um uns nach dem Tode, wider unser Verdienst, in solche Umstände versezen zu können, durch welche unser moralischer Zustand auf die angenehmste Weise viel vollkommner wird, als er auf dem anderen Wege, der Strafen nöthig gemacht hätte, in noch so langer Zeit vielleicht doch nicht geworden wäre. Diese Ausnahme von der Regel, welche Gottes Barmherzigkeit bei uns machen wollte, ist durch Jesu stellvertretende Strafe mit dem Ansehen der Strafsanction vereiniget worden. Nicht eigentlich der besserende, sondern der exemplarische Zwek der erlassenen Strafen nach dem Tode, sollte durch Jesu stellvertretende Strafe für die selige Geisterwelt überhaupt, und sofort auch für die sündigen Menschen selbst erhalten werden, welche um Christi willen in die herrlichen Wohnungen der Geister aufgenommen sind, die gar nicht gesündiget haben (§. 15.). Betrachten wir aber den Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande vor dem Tode: so wird ja in dieser Periode der Wille nicht durch das wirkliche Empfinden der künftigen Strafen nach dem Tode, sondern durch blosse Erkenntnis derselben, oder durch Drohung zur Besserung

*) Neue Apol. des Orig. B. 1. St. 223. f. B. 2. S. 270.

gelenkt. Der nemliche Nuze wird nun bei denen, die das Evangelium hören, auch durch die Bestrafung der Sünde an Jesu, nur in höherem Maaße, befördert. Denn darin besteht ja eben der exemplarische Nuzen der Strafe, daß durch wirkliche Vollziehung der gedrohten Strafe an jemand, die Drohung selbst glaubwürdiger und wirksamer wird. Wenn die Strafe Jesu nicht von ihrer versöhnenden, sondern von der exemplarischen Seite angesehen wird; so soll sie in diesem Leben, wo überhaupt noch nicht von wirklicher Vollziehung der Strafen in jener Welt die Rede ist, bei denen, welchen sie bekannt wird, nicht für die wirkliche Empfindung der künftigen Strafen, sondern als verstärkte Drohung auf den Fall des Unglaubens und der Unbußfertigkeit gelten (§. 15.). Wer sich nun dadurch von der Sünde immer mehr abziehen läßt (§. 9.), bei dem kommt es freilich, aller noch übrigen Strafwürdigkeit ungeachtet, wegen der versöhnenden Kraft des Todes Jesu (§. 7. B. 1. f. 4—6.) so wenig zum wirklichen Gefühle der künftigen Strafen, als wenn er niemalen gesündiget, sondern sich durch Gottes Drohungen, Verheissungen und Wohlthaten überall vom Bösen hätte abhalten lassen. Dadurch aber, daß er von allen künftigen Strafen frei ist, entgeht ihm keine Wohlthat, wenn auch erwiesen wäre, daß alle künftige Strafen, auch die der Ungebesserten, nicht nur den Zwek, sondern auch wirklich den Nuzen der Besserung haben werden. Denn die besserende Strafe ist nur in dem Falle Wohlthat, wenn die Besserung auf keinem angenehmeren oder gelinderen Wege erhalten werden kan. Aber wahre Christen lassen sich schon durch die, in Jesu Tode liegende, Drohung vor dem Schiksale der Ungläubigen warnen, und das ist immer besser,

als wenn sies selbst erführen (vergl. Matth. 12, 41.). Dagegen ist durch die bereits an Jesu vollzogene Strafe (Röm. 8, 3.) bewirkt worden, daß die Strafsanction (v. 4.), wonach der Sünder von der Gesellschaft edlerer und reiner Geister, hätte ausgeschlossen werden sollen, an dem glaubigen Sünder selbst, ohne Nachtheil der Gerechtigkeit Gottes (3, 26. §. 11. 15.), unvollzogen bleiben (v. 23. f. §. 16.) und er also wirklich in eine Gesellschaft aufgenommen werden kan, die seine moralische Vollkommenheit aufs schnellste und angenehmste befördern wird. Bei ihm sind also Strafen nach dem Tode nimmer nöthig, um das Gute erst allmälig hervorzubringen *), das Gottes unverdiente Gnade durch die ihm angewiesene Lage in der andern Welt, bereits hervorgebracht, und auf eine der Strafsanction unnachtheilige Weise hervorgebracht hat. Die Gesetze der strafenden Gerechtigkeit, wodurch man eine vertretende Genugthuung befreiten will, sind unerweislich. Mit wirklichen Wahrheiten der Vernunft läßt sich hingegen diese Lehre vereinigen (§. 15. 18.), ohne daß wir nöthig hätten, uns mit einer entfernten Möglichkeit zu behelfen, wiewol wir uns auch damit befriedigen müßten, nachdem uns einmal eine besondere Offenbarung ungezweifelte (§. 10.) Belehrungen gegeben hat, die uns mit aller erforderlichen Evidenz auf eine vertretende Genugthuung führen (§. 7—9.). Zeigt uns doch Geschichte und tägliche Erfahrung so manche unläugbare Thatsachen, die wir kurzsichtige Menschen mit der Wahrheit der Vernunft, daß Gott auch im allerkleinsten vollkommen ge-

*) Neue Apol. des Sokr. B. 1. S. 114.

recht handeln werde, kaum durch entfernte Möglichkeiten zu vereinigen wissen *).

§. 13.

Die Seligkeit, welche wir zu hoffen haben, ist eine grosse (Ebr. 2, 3.) für Personen, wie die Menschen sind, ganz unerwartete (v. 5. a). v. 6. g), Seligkeit (Eph. 1, 18. 2, 7. Kol. 1, 27. Luc. 12, 37.). Wir sollen zwar später, als die Engel (Ebr. 12, 23. t), demnach aber doch wirklich in eben die herrliche Gegend, worin es den Engeln so wohl gehet, versezt werden (v. 22. Anm. s) v. 23. u) vergl. Phil. 3, 20. Luc. 10, 20. Eph. 2, 6. Kol. 3, 1.), ja wir sollen gar vor den Engeln selbst den Vorzug bekommen (Ebr. 2, 5. a). b), daß wir an der Herrlichkeit des vornehmsten unter allen Geschöpfen (1, 3. f) ganz besonderen Antheil nehmen dürfen (2, 5. m). 3, 14 m). 1 Petr. 5, 1. vergl. 4, 13. und Röm. 8, 17. 2 Tim. 2, 10—12. 1 Thess. 5, 10. 4, 17. Joh. 17, 22. 24. 1 Joh. 3, 2. Matth. 25, 21. 23. 22, 2.). Selbst das, was uns am augenscheinlichsten unter die Engel herabgesezt hat (vergl. Ebr. 2, 9. p), soll noch ein Vorzug für uns werden. Wir sollen, unseres menschlichen Leibes ungeachtet, unsterblich seyn wie die Engel (Luc. 20, 36.), aber wir sollen nun in einer Beziehung weiter dem vornehmsten unter allen Geschöpfen ähnlich (1 Kor. 15, 49. Phil. 3, 21.), und durch unseren menschlichen Leib eigenthümlicher Freuden empfänglich seyn. Nun ist auch der unschuldigste Mensch, auch das kleinste Kind ist wenigstens unwürdig (§. 8.), unter die ältesten Himmelsbürger versezt

*) a. a. O. S. 106.

zu werden. Es hat zwar noch nichts Böſes gethan, aber es hat auch noch nichts Gutes gethan (Röm. 9, 11.), da hingegen die Engel ſchon ſo lange her Gutes gethan haben. Noch mehr: es iſt nicht einmal ein unverdorbenes Geſchöpf Gottes (§. 17.), und kan alſo, weil es das nicht iſt, was ein Menſchenkind nach der urſprünglichen Einrichtung Gottes, ohne Dazwiſchenkunft der Verſündigung ſeiner Vorältern, hätte ſeyn können, auf das Wolgefallen Gottes nicht den Anſpruch machen, wie jedes andere, von ſeiner Einrichtung und Beſtimmung nicht abgekommene, Geſchöpf (1 Moſ. 1, 31.). Endlich iſt das kleinſte Kind der Strafe unterworfen, zwar nicht im eigentlichſten Sinne (§. 8.), da ſie ein ſelbſtverſchuldetes Leiden iſt, aber doch inſofern, als jedes, durch einen richterlichen Ausſpruch um der Sünden willen verhängte, Leiden *) Strafe heißt, und man z. B. von den Kindern, deren Vater durch einen geſezmäßigen richterlichen Ausſpruch um ſeines Verbrechens willen das Vermögen verlohren hat, behaupten kan, ſie ſeien durch die Confiscation der väterlichen Güter geſtraft **). Der Ausſpruch des Richters (3, 19.) nach dem

*) Die Folge einer Strafe iſt ſelbſt Strafe, inſofern der Richter dieſe Folge gekannt, und ihr unerachtet die Strafe beſchloſſen, oder ſie ſelbſt mit zur Erhöhung des Beweiſes ſeines Misfallens an einer Uebertretung des Geſezes gebraucht hat.

**) So heißt es von den Kindern der aus Aegypten ausgeführten Iſraeliten 4 Moſ. 14, 33. ſie leiden die Strafe (Ebr. 9, 28. g), der Hurerei, oder des Abfalls ihrer Aeltern, weil die Strafe der Aeltern ſie mit betraf, indem ſie um der Sünde ihrer Aeltern willen ſpäter zur Ruhe kamen, die Mühſeligkeiten des Umherziehens in der Wüſte 40 Jahre lang ausſtehen mußten.

Geseze (2, 17.) traf alle Nachkommen Adams mit, weil alle dem Adam, wenn schon nicht in der Handlung, wodurch er das Gesez übertreten und sich Strafe zugezogen hat (Röm. 5, 14.), doch in der verderbten Beschaffenheit ähnlich sind (v. 12. §. 17.). Insofern sind alle Menschen, auch das kleinste Kind nicht ausgenommen, unter der Strafe κατακριματι (v. 18.). Daß das Kind in die andere Welt kommt, ehe es die guten Handlungen verrichtet, oder die tugendhaften Gesinnungen erlangt hat, die es vielleicht bei längerem Leben verrichtet und erlangt haben würde, ist natürliche Folge seiner Sterblichkeit, oder es gehört mit zur Bestrafung der Sünde Adams, zu dem κατακριμα, woran alle seine Nachkommen Antheil nehmen. Aber diese Strafe wird erlassen. Das verstorbene Kind wird behandelt, als wenn es unter keinem Strafurtheil läge; der Tod, der es zur Bestrafung der Sünde Adams traf, wird sein Vortheil; es wird, wie wenn es nicht nur ein unverdorbenes Geschöpf, sondern selbst ein tugendhafter, treuer, fürs Beste des Reichs Gottes thätiger Unterthan gewesen wäre, unter die tugendhaften Engel, diese fürs Beste des Reichs Gottes schon so lange geschäftige Geister, versezt (§. 8.). Wenn wir statt des unschuldigen Kinds einen der vollkommensten Erwachsenen sezen: wie fehlerhaft ist auch dieser zur Zeit seines Todes? wie unwürdig der unbefleckten (1 Pet. 1, 4. Off. 21, 27.) Stadt Gottes, deren Bürger (Ebr. 12, 23. u) heilige Engel sind! Ein Theil unserer Verdorbenheit ist freilich von unserer Seite her unverschuldet (§. 17.), aber auch in dieser Rüksicht können wir nur Gegenstände des Mitleidens, nicht des Wolgefallens Gottes seyn, da jene Unvollkommenheit nicht

urſprüngliche Einſchränkung der menſchlichen Natur durch den Willen ihres Schöpfers, ſondern, durch Sünde oder Abweichung vom Willen des Schöpfers entſtandene, Unordnung iſt. Doch, von allem dieſem abgeſehen, bleibt noch Urſache genug übrig, warum wir bei allem Guten auf die oben beſchriebene Seligkeit keinen Anſpruch machen könnten. Welcher Sterbliche wird ſich das Zeugnis geben können, wenigſtens das gelernet zu haben, was er auch bei ſeiner Unvollkommenheit zu leiſten fähig war? Wer wird nicht geſtehen müſſen, auch ſeit ſeiner Beſſerung durch viele Handlungen, beſonders durch Unterlaſſungen eigentlich ſtrafbar geworden zu ſeyn? Und wie ſehr hatten ſich manche Bekehrte durch ihr voriges Leben Strafen gehäuft? Aber alle dieſe vorlängſt (1 Kor. 6, 11. Tit. 3, 3 — 7.) und neuerlich verwirkten Strafen ſollen erlaſſen ſeyn (Röm. 5, 16. Kol. 2, 13. Apg. 13, 38. f. Pſ. 103, 3.). Der Bekehrte ſoll nach ſeinem Tode (§. 8.) gar keine Strafe zu befürchten haben (Joh. 5, 24. 8. 51. 3, 16. f. Röm. 5, 1. f. 9. 8, 1. 10. *). So viel er auch geſündiget hat, ſo

*) Ueberhaupt hört mit dem kurzen Aufenthalt in dem ſterblichen Leibe alles Leiden der Kinder Gottes auf (Ebr. 13, 3. 9). Denn die unveränderlichen (2 Kor. 4, 18.) himmliſchen Güter ſind von ganz anderer Art als die, ihrer Natur nach vergängliche (v. 18. Ebr. 12, 27.), ſichtbare Güter. Sie verlieren ihren Reiz nicht durch die Länge der Zeit (ſind αμαραντα 1 Petr. 1, 4.), und haben alſo auch nicht nöthig, durch Erfahrung des Mangels und Schmerzens erſt wiederum werther zu werden (Off. 7, 16. f. 21, 4.). Ihrer Natur nach ewige Güter haben einen durch ewige Betrachtung und ewigem Genuß unerſchöpflichen Werth (αιωνιον βαρος της δοξης 2 Kor. 4, 17.). Alle Beweiſe für die Nothwendigkeit der Schmerzen zur Glükſeligkeit ſind auf Erfah-

ſoll er doch, wie der älteſte Himmelsbürger, der ſchon ſo lange Gutes gethan, und nie wider Gottes Willen gehandelt hat, getroſt zu dem Richter als zu ſeinem gnädigen Gotte hinzunahen dürfen (Ebr. 12, 23. x), und die oben beſchriebene groſſe Seligkeit erlangen (ἐν ζωῇ βασιλευσω Röm. 5, 17.). Wenn es nun als ein Grundſaz feſtſteht, daß alle Glükſeligkeit nicht anders als aus eigenem Wolverhalten entſpringen kan, daß ſie mit demſelben in gleichen Schritten fortgeht, daß, mit Einem Worte, alle Glükſeligkeit nichts anders als der Genuß unſerer eigenen Tugend iſt *): ſo wird man in dem Falle, daß Gott ſterbenden Kindern ohne eigenes Wolverhalten eine groſſe Glükſeligkeit ertheilt und auch bei erwachſenen Frommen das Maaß der Glükſeligkeit um ſo viele Schritte über ihr Wolverhalten hinausgehen läßt (Luc. 15, 20. ff. §. 3.), um ſo nothwendiger erwarten müſſen, daß Gott mit der Begnadigung der Menſchen irgend etwas zur Aufrechthaltung jenes Grundſazes verbunden haben werde. Man leidet freilich jener Grundſaz ſeine Einſchränkung (§. 16.). Doch bleibt die Regel (νομος εργων Röm. 3, 27. 2, 6. Eph. 6, 8.) richtig, daß eine jede Claſſe von Geiſtern die Glükſeligkeit, welcher ſie durch freie Güte des Schöpfers und Herrn der Welt für jezt theilhaftig und für die Zukunft empfänglich iſt, durch Wol- oder Uebel-Verhalten behaupten und erlangen (Gal. 3, 12. Röm. 10, 5. 2, 7. 10. 13. Matth. 19, 17.), oder vermindern und verſäumen, und ſich dagegen Strafe zuziehen kan (Gal. 3, 10. Röm. 1, 32. 2,

rungen gegründet, welche wir an vergänglichen, von den himmliſchen Gütern weſentlich verſchiedenen (Ebr. 12, 27. y) 28. c.) Gegenſtänden oder doch in einer, von der künftigen ganz verſchiedenen, Lage (11, 3. vergl. 12, 23. 1 Kor. 15, 42. ff.) gemacht haben.

*) Neue Apol. des Sokr. B. 1. S. 143. 195. 130. f.

2. f. f. 8. f. Luc. 19, 26.), und das alles, nach dem Maaße (v. 17. 19. 24. vergl. v. 16. 18. 25. f. Matth. 11, 22. 24. Luc. 12, 47. f.) des Gehorſams oder Ungehorſams, der Treue oder Untreue, in verſchiedenen Graden. Wollte nun Gott in der Sache der Menſchen von dieſer Regel eine Ausnahme machen, wollte er ſie von Strafen, welchen ſie nach der Regel würden unterworfen geweſen ſeyn, befreien, und zu einer Seligkeit, worauf ſie jener Regel zufolge keinen Anſpruch machen durften, zulaſſen: ſo war es gewis ſein nicht unwürdig, wenn er dieſe Begnadigung unter Bedingungen (§. 15. 14.) ertheilte, welche die Regel ſelbſt, wovon die Begnadigung eine Ausnahme machte, aufrechthielten und beſtätigten (Röm. 3, 31. §. 11.). Die Regel ſollte ja durch die, in einem beſonderen Falle (§. 17.) gemachte, Ausnahme nicht aufgehoben, ſondern ſogar in der Sache der Menſchen ſelbſt, beim wirklichen Genuſſe der Begnadigung, ſo viel möglich, angewandt werden (§. 16. 19.). Jeſus opferte ſich für uns auf, damit wir wegen ſeines darunter bewieſenen Gehorſams (§. 14.) vermöge der von ihm geleiſteten Verſöhnung (§. 15.) unter das wahre Volk Gottes (ηγιασμενος εν αληθεια) aufgenommen werden, und an der Seligkeit dieſer reinen Geſellſchaft Antheil nehmen dürften.

§. 14.

Unſere künftige Seligkeit geht eigentlich von Jeſu auf uns über Ebr. 9, 16. p). Er iſt ihr nächſter Urheber (5, 9. Joh. 6, 57. 10, 28. 1 Joh. 5, 11. f. Kol. 1, 27. 3, 4. η ζωη ημων). Gott wollte uns zur Herrlichkeit führen, aber durch Jeſum. (Eph. 1. 3—6.) Dieſer ſollte unſer Anführer zu der Seligkeit ſeyn, welche uns Gott zugedacht hatte (Ebr. 2, 10.). Er iſt der Weg, auf welchem allein ſo verdorbene Geſchöpfe, wie wir ſind, zum Vater (Joh. 14, 6.) in ſein Haus (v. 4. vergl. v. 2.), wo Jeſus iſt (v. 3.), kommen können. Und wie erhielt Er nun

das Recht (17, 2.), Menſchen, die der ewigen Seligkeit ſo unwürdig waren, ewiges Leben zu ertheilen, ſeine Herrlichkeit auch auf ſie übergehen zu laſſen (v. 22.), zu verlangen (v. 24.), daß ſie ſeyn ſollen, wo Er iſt? Paulus ſagt, die groſſe Menge, welche durch Eines Menſchen Ungehorſam in die Claſſe der ἁμαρτωλων verſezt, der Seligkeit unfähig und unter ein Strafurtheil (κατακριμα Röm. 5, 18.) verfallen ſei, habe es wiederum einem einigen Menſchen Jeſu (v. 15. 17. 11. 1. f.) und zwar ſeinem Gehorſam *) zu danken, daß ſolche Leute wie Gerechte behandelt werden (v. 19.), und alſo (v. 18. ζωης) Seligkeit, und zwar eine groſſe Seligkeit (v. 17. 2. την δοξαν του θεου) erlangen können. Da Jeſus Gehorſam (Ebr. 5, 8.) geleiſtet und die Belohnung dafür erhalten hatte (τελειωθεις v. 9.), war er Urheber unſerer ewigen Seligkeit worden. Wir waren nun zugleich mit ihm in den Himmel verſezt (Eph. 2, 6.), Unſere Seligkeit, wenn ſie ſchon noch künftig (v. 7. Kol. 3, 4.) und unſichtbar iſt, war nun in Richtigkeit gebracht (v. 3.). Denn eben die groſſe Ehre (Ebr. 2, 9.), ſeine Brüder v. 11.), ihrer Unwürdigkeit ungeachtet, zur Seligkeit führen (v. 10.), ihnen ſeine Herrlichkeit mittheilen (Joh. 17, 22.) zu dürfen (v. 2.), Urheber ihrer Seligkeit ſeyn zu dürfen, gehörte mit zu ſeiner Erhöhung **), (τελειωσαι Ebr. 5, 9.), oder zu der Herr-

*) Erneſti neue theol. Bibl. B. 9. S. 931. f.

**) Apg. 5, 31. heißt es: τουτον ο θεος αρχηγον και σωτηρα ΥΨΩΣΕ τη δεξια αυτου. Dafür ſteht Ebr. 5, 9. ΤΕΛΕΙΩΘΕΙΣ, d. i. (2, 10. vergl. 9.) δοξη και τιμη ἐστεφανωμενος (στεφανος Apg. 2, 33. vergl. 1 Petr. 1, 21.) und Kypke bei Apg. 13, 17. S. 16. n. 1. συνεστο αιτιος (αρχηγος Ebr. 2 10.) σωτηριας, ein beſeligender Anführer dux idemque ſalvator Apg. 5, 31. Vergl. 7, 35.

lichkeit, die Belohnung ſeines Gehorſams bis zum Tode am Kreuz (v. 8.) ſeyn ſollte. Dadurch, daß er vermittelſt ſeiner Auferweckung und Herrlichkeit (2, 9. Phil. 2, 8. ff.) für gehorſam (Röm. 5, 19.) oder gerecht erklärt werden konnte (δια δικαιωματος *) αυτε v. 18.), iſt über alle Menſchen eine beſeligende Gerechterklärung ergangen (v. 18. 4, 25.). Denn das gehörte eben vornemlich zu der feierlichen Erklärung ſeiner Gerechtigkeit oder zum Lohne ſeines Gehorſams (vergl. auch Eſ. 53, 10 — 12.), daß er nun alle Menſchen wie Gerechte oder Gehorſame behandeln oder beſeligen darf, wie es zur Beſtrafung des Ungehorſams (Röm. 5, 19.) Adams gehörte, daß alle ſeine Nachkommen wie Sünder behandelt (v. 19.) oder verurtheilt (v. 18.) wurden (§. 17.). Die gute Hoffnung, die wir zu Gott haben dürfen, gründet ſich eigentlich auf Jeſum, und auf die, durch Jeſu Erhöhung erhaltene, Verſicherung, daß Gott das Verlangen (Joh. 17, 24.) deſſen, dem er eine ſolche Herrlichkeit gegeben hat, gewis nicht unerfüllt laſſen werde (1 Petr. 1, 21.). Die Bewirkung unſerer Seligkeit hat nun doch eine Wendung bekommen, daß bei der, von unſerer Seite unverdienten, Beſeligung die, §. 13. bemerkte, Regel beſtätiget wird. Denn wir Unwürdige ſind es nicht zunächſt, welchen Gott eine ſolche Seligkeit zuerkennt, ſondern Chriſtus wird eigentlich mit der Seligkeit ſeiner Brüder beglüket (Gal. 2, 20. §. 6.). Er wird eigentlich durch unſere Verſezung zu ihm ins Haus des Vaters geehrt (Joh. 8, 50. f. 12, 26.) Und dieſe Ehre iſt, wie wir geſehen haben

*) Vergl. v. 16. und Diſſ. de ſenſu vocis πλημμα p. 4. f. de ſenſu vocis δικαιος p. 43. 52.

Belohnung *) seines Gehorsams. Er hat sich das Recht, uns Unwürdigen eine solche Seligkeit zu ertheilen, durch Gehorsam oder durch Thun des Willens Gottes (εξ εργων) erworben **). Die Güte Gottes gegen uns übersteigt freilich unseren inneren Werth bei weitem (Eph. 2, 7.), aber sie widerfährt uns auch nicht um unseres inneren Werths, sondern um Christi Jesu willen (v. 7. Röm. 5, 2. 11.) Und im Verhältnis gegen Christum Jesum ist sie gewis proportionirt, so sehr sie in Rükſicht auf uns freie Gnade ist (Eph. 2, 7 — 9.). Unsere beste Gesinnungen und Handlungen verdienen die Erweisungen des göttlichen Wolgefallens nicht, die uns versprochen sind. Aber wir wären durch kein Versprechen darauf berechtiget worden (2 Tim. 4, 8. Ebr. 10, 35. f. §. 19.), wenn unser mangelhaftes Gutes Gotte nicht erst durch Christum Jesum recht wolgefällig würde (13, 15. h). v. 21. g), oder, wenn uns nicht bei der Belohnung unseres Guten die Liebe Gottes gegen unseren ersten Bruder (Röm. 8, 29.) zu statten käme (Joh. 17, 26. †), wenn nicht das Wolgefallen Gottes an dem Geliebten eine so gnädige Schäzung unseres Guten bewirkte (Eph. 1, 6.) Und dieß Wolgefallen Gottes an dem

*) S. Britt. theol. Bibl. B. 1. S. 138. f.

**) S. Herrn Gen. Sup. Ewalds Predigten über die wichtigste und eigenthümlichste Lehren des Christenthums Heft 2 S 91.

†) Aus v. 23. sieht man, daß: η αγαπη, ην ηγαπησας με, εν αυτοις ωσι, so viel heißt, als: την αγαπην, ην ηγαπησας με, εχωις εν αυτοις (1 Joh. 4, 16.) oder εις αυτους. So steht 1 Joh. 2, 15. ουκ εστιν η αγαπη του πατρος εν αυτω für ουκ εστιν εις (vergl. 2 Kor. 7, 15.) αυτον, oder ο πατηρ ουκ εχει αγαπην εις αυτον, S. über den Zwek Joh. S. 398. 412. f.

Menschen Jesu gründet sich nicht blos auf die angestammten Vorzüge, welche diesem allervortreflichsten Geschöpfe (Kol. 1, 15.) vermöge seiner übernatürlichen Empfängnis und persönlichen Vereinigung mit dem Geliebten in des Vaters Schooße (Ebr. 1, 5. Anm. o) zukommen, und freilich von seinem Urheber (2, 10. t). v. 11. a) nicht anders als mit Wolgefallen angesehen werden können (vergl. 1 Mos. 1, 31.); sondern der Mensch Jesus wurde auch durch sein eigenes Verhalten oder durch seinen Gehorsam der ausgezeichnetsten Liebe Gottes würdig (Ebr. 2, 9. 12, 2. Phil. 2, 8. f. Joh. 15, 10. 10, 17. 8, 29.). Wie konnte aber die Forderung des Gehorsams nachdrüklicher eingeschärft werden, als wenn das vornehmste unter allen Geschöpfen, das mit Gott selbst in einer ganz eigenthümlichen Verbindung stand, seine erhabene Vorzüge und Kräften nur in dem Maaße und in der Ordnung, wie es Gottes Wille forderte äussern und gebrauchen durfte (Phil. 2, 6—8. vergl. §. 15.), und die gröſten Proben des Gehorsams abzulegen hatte (Ebr. 2, 10. t)? Und wie hätte Gottes Wolgefallen an dem Gehorsam auffallender zu Tage gelegt werden können, als durch die, in alle Ewigkeit fortgehende αἰώνιος 5, 9. vergl. 7, 24. 25.), grosse Wirkungen, welche das Wohlgefallen Gottes an Jesu Gehorsam (5, 8. f.) auf unzäliche seiner Mitmenschen hat, die zur Belohnung seines Gehorsams wie Gerechte behandelt werden (Rom. 5, 19.), und vermittelst des gehorsamen Jesu (Ebr. 7, 25. δι' αὐτοῦ), in Rüksicht auf ihn (v. 25. t. u) unaufhörlich neue Wohlthaten empfangen? Indem wir von Herzen glauben, daß wir, unseren Unwürdigkeit ungeachtet, um des Gehorsams Jesu willen zu einer grossen Seligkeit Hoffnung haben, werden wir zugleich selbst zum Gehorsam ge-

muntert, von dessen hohem Werthe in den Augen Gottes unsere gehoffte Seligkeit der nächste Beweis ist. Es ist nicht möglich, wirklich überzeugt zu seyn, daß sich Jesus das Recht (Joh. 17, 2.), uns zu sich zu nehmen (v. 24. 1 Joh. 3, 2.), durch Gehorsam erworben habe, und dabei zu denken, daß es bei der wirklichen Aufnahme ins Haus des Vaters und bei der Bestimmung unseres Plazes darin, welches beides von dem gehorsamen Jesu abhängt, gleichgültig seyn werde, ob und in welchem Maaße wir uns des Gehorsams befliſſen haben. Unser Seligmacher wird gewis diejenigen am liebsten bei sich haben, die ihm im Gehorsam am meisten ähnlich sind. Wer auf Jesu Gehorsam seine Hoffnung gründet, wird eben durch diese Hoffnung zum Gehorsam angefeuert (v. 3.). Der trostvolle Begriff, daß Er uns zur Seligkeit führe (Ebr. 2, 10. Joh. 10, 28.), schließt die Wichtigkeit seiner Liebe für uns und (15, 10.) die Verpflichtung, uns seiner Liebe nicht durch Ungehorsam gegen seine Anweisungen unfähig zu machen, in sich (10, 27. Ebr. 5, 9.). Und noch in jener Welt wird jede Wolthat, die wir durch Jesu Vermittelung (7, 25.) von Gott erhalten werden, eine neue Befestigung unseres Gehorsams gegen Gott seyn, weil jede Wolthat, die wir durch ihn empfangen, und überhaupt die ganze Seligkeit, die wir ihm zu danken haben (Off. 7, 10. 14. f. 1, f. f. 5, 9. f.), ein Beweis des hohen Werths (vergl. ἄξιος v. 9.) ist, den Jesu Gehorsam bis zum Tode am Kreuz (vergl. σφαγης v. 9.) in Gottes Augen hat. Ja auch andere selige Geister (v. 11.) erkennen es, wie würdig der Mensch Jesus aus dem Stamm Juda (v. 5.) durch seinen Gehorsam bis zum Tode, der Herrlichkeit ist (v. 12.), die er vor ihnen allen voraus hat

(v. 2. f.), und die (1 Petr. 1, 11.) ihnen (v. 12. Eph. 3, 10.), besonders auch durch die Begnadigung der Menschen um Jesu willen (1 Petr. 1, 3—10.), offenbar wird. Jeder neue Anlaß zur Bewunderung der Herrlichkeit Jesu an seiner Gemeinde (2 Thess. 1, 7. 10.) ist neue Bestärkung ihres Gehorsams gegen Gott. Denn das Ideal von Herrlichkeit, das ihnen an dem vornehmsten Geschöpfe, an Jesu, aufgestellt ist, mahnt sie immer an das Ideal von Gehorsam, wodurch sich Jesus einer solchen Herrlichkeit würdig (Offenb. 5, 12.) erwiesen hat, und an den Zusammenhang ihres eigenen Werths in Gottes Augen, mit der beständigen Fortsezung und Erhöhung ihres Gehorsams.

§. 15.

Wenn einmal dem Menschen Jesu die Vorschrift (Joh. 14, 31. 10, 18.) gegeben war, daß er sein Leben auf eine sehr schmerzhafte Weise und unter den schmählichsten Umständen freiwillig lassen, also aus Liebe zu dem Vater und (14, 31.) aus Ehrerbietung gegen seinen Willen (18, 11. Matth. 26, 54. Ebr. 10, 7. 9. f.) zu der von Gott bestimmten Zeit weder der Gelegenheit zu dem Leiden, welches Er in aller seiner Grösse fühlte *) (Luk. 12, 50. Joh. 12, 27. 13, 21. Ebr. 7. 8. y), auszuweichen suchen (Joh. 14, 31. 18, 2. Luk. 18, 31. ff.), noch von Gott, der seine unbedingte Bitten immer gehört hatte (Joh. 11, 41. f.), unter den schmerzhaftesten Gefühlen (Matth. 26, 37. f.), und bei allen Aufforderungen seiner Feinde

*) S. Herrn Ritter Michaelis Dogmatik S. 455. f. über Sünde und Genugthuung S. 649. f.

muntert, von dessen hohem Werthe in den Augen Gottes unsere gehoffte Seligkeit der nächste Beweis ist. Es ist nicht möglich, wirklich überzeugt zu seyn, daß sich Jesus das Recht (Joh. 17, 2.), uns zu sich zu nehmen (v. 24. 1 Joh. 3, 2.), durch Gehorsam erworben habe, und dabei zu denken, daß es bei der wirklichen Aufnahme ins Haus des Vaters und bei der Bestimmung unseres Plazes darin, welches beides von dem gehorsamen Jesu abhängt, gleichgültig seyn werde, ob und in welchem Maaße wir uns des Gehorsams beflissen haben. Unser Seligmacher wird gewis diejenigen am liebsten bei sich haben, die ihm im Gehorsam am meisten ähnlich sind. Wer auf Jesu Gehorsam seine Hoffnung gründet, wird eben durch diese Hoffnung zum Gehorsam angefeuert (v. 3.). Der trostvolle Begriff, daß Er uns zur Seligkeit führe (Ebr. 2, 10. Joh. 10, 28.), schließt die Wichtigkeit seiner Liebe für uns und (15, 10.) die Verpflichtung, uns seiner Liebe nicht durch Ungehorsam gegen seine Anweisungen unfähig zu machen, in sich (10, 27. Ebr. 5, 9.). Und noch in jener Welt wird jede Wolthat, die wir durch Jesu Vermittelung (7, 25.) von Gott erhalten werden, eine neue Befestigung unseres Gehorsams gegen Gott seyn, weil jede Wolthat, die wir durch ihn empfangen, und überhaupt die ganze Seligkeit, die wir ihm zu danken haben (Off. 7, 10. 14. f. 1, 5. f. 5, 9. f.), ein Beweis des hohen Werths (vergl. ἄξιος v. 9.) ist, den Jesu Gehorsam bis zum Tode am Kreuz (vergl. σφαγης v. 9.) in Gottes Augen hat. Ja auch andere selige Geister (v. 11.) erkennen es, wie würdig der Mensch Jesus aus dem Stamm Juda (v. 5.) durch seinen Gehorsam bis zum Tode, der Herrlichkeit ist (v. 12.), die er vor ihnen allen voraus hat

(v. 2. f.), und die (1 Petr. 1, 11.) ihnen (v. 12. Eph. 3, 10.), beſonders auch durch die Begnadigung der Menſchen um Jeſu willen (1 Petr. 1, 3—10.), offenbar wird. Jeder neue Anlaß zur Bewunderung der Herrlichkeit Jeſu an ſeiner Gemeinde (2 Theſſ. 1, 7. 10.) iſt neue Beſtärkung ihres Gehorſams gegen Gott. Denn das Ideal von Herrlichkeit, das ihnen an dem vornehmſten Geſchöpfe, an Jeſu, aufgeſtellt iſt, mahnt ſie immer an das Ideal von Gehorſam, wodurch ſich Jeſus einer ſolchen Herrlichkeit würdig (Offenb. 5, 12.) erwieſen hat, und an den Zuſammenhang ihres eigenen Werths in Gottes Augen, mit der beſtändigen Fortſezung und Erhöhung ihres Gehorſams.

§. 15.

Wenn einmal dem Menſchen Jeſu die Vorſchrift (Joh. 14, 31. 10, 18.) gegeben war, daß er ſein Leben auf eine ſehr ſchmerzhafte Weiſe und unter den ſchmählichſten Umſtänden freiwillig laſſen, alſo aus Liebe zu dem Vater und (14, 31.) aus Ehrerbietung gegen ſeinen Willen (18, 11. Matth. 26, 54. Ebr. 10, 7, 9. f.) zu der von Gott beſtimmten Zeit weder der Gelegenheit zu dem Leiden, welches Er in aller ſeiner Gröſſe fühlte *) (Luc. 12, 50. Joh. 12, 27. 13, 21. Ebr. 5, 7. 8. y), auszuweichen ſuchen (Joh. 14, 31. 18, 2. Luc. 18, 31. ff.), noch von Gott, der ſeine unbedingte Bitten immer gehört hatte (Joh. 11, 41. f.), unter den ſchmerzhafteſten Gefühlen (Matth. 26, 37. f.), und bei allen Aufforderungen ſeiner Feine

*) S. Herrn Ritter Michaelis Dogmatik S. 455. f. über Sünde und Verſöhnung S. 649. f.

de (27, 43.) eine wunderthätige Hülfe unbedingt (vergl. 26, 39. 42.) fordern (v. 53.), noch auch die Lebenskraft, welche der Sohn wegen der Vereinigung seiner Menschheit mit dem λογος θεος (Joh. 1, 1. 14.) in sich selber hatte (5, 26.), vermöge welcher er sich auch selber ins Leben zurükziezen konnte (10, 18. 2, 19.), zur Erhaltung seines Lebens gebrauchen sollte; wenn der Mensch Jesus einmal das Gebot empfangen hatte (10, 18.), daß er, bei aller Empfindung der Gröſſe seines Leidens, bei den bitterſten Herausforderungen seiner Feinde (Matth. 27, 40.), und bei dem Vermögen sein Leben zu erhalten, es doch nicht erhalten *), ſondern freiwillig (ἀφ' ἑαυτου) laſſen (Joh. 10, 18.), und erſt (vergl. 12, 25.), nachdem ers verloren hatte, von seiner höheren Natur †) wieder erwarten ſollte; wenn es einmal zum Wolgefallen des Vaters gereichte, daß er, freilich in Hoffnung des Wiederlebens, ſterben ſollte (10, 17.); ſo gehörte das Erdulden des Todes mit zu dem Gehorſam (Ebr. 5, 8. Phil. 2, 8.), welcher durch das Recht, uns zu beſeligen, belohnt (Ebr. 5, 9. vergl. 2, 9. f. Phil. 2, 9.) worden iſt (§. 14.). Aber es bleibt im-

*) Darauf beziehen ſich die Ausdrüke: „niemand nimmt mir mein Leben durch seine Macht, ſondern nur ich habe die Macht, es zu laſſen; es ſteht bei mir (ἐξουσιαν ἐχω), es zu laſſen." Die Gewalt seiner Feinde wäre nicht hinlänglich geweſen, ihm das Leben zu nehmen, wenn er es hätte erhalten wollen.

†) Nicht am Kreuz (Matth. 27, 40.), ſondern erſt, nachdem der Wille des Vaters vollbracht war (Joh. 19, 30.), ſtellte Chriſtus, inſofern er nach seiner höheren Natur betrachtet wird (ſ. Herrn Superint. Lang Th. 3. S. 139. f.), vermöge der, auch auf den Leib des Menſchen Jeſu ſich erſtreckenden (Joh. 10, 18.), lebendigmachenden Kraft (2, 24. 25.), den niedergeriſſenen Tempel (2, 19.) oder ſeinen menſchlichen Leib (v. 21. wieder her.

ner die Frage übrig, warum Gott seinem Sohne (Röm. 8, 32. Ebr. 5, 8.) eine so beschwerliche (v. 7.) Probe des Gehorsams auferlegt habe. Denn so bald dies nicht geschehen wäre; so hätte Jesus, ohne am Kreuz zu sterben, allen Gehorsam leisten können. Da Jesus selbst keine Strafe (7, 26. x), sondern vielmehr Gottes Wohlgefallen verdient hatte (Luc. 2, 52. 3, 22. Joh. 4, 34. 8, 29.): so ist der Gedanke sehr natürlich, daß der Grund jenes schweren positiven Gebots in der Sache zu finden seyn möchte, welche Jesus zu der seinigen gemacht hat (Phil. 2, 4—8. Matth. 20, 28.). Die oben (§. 13.) bemerkte Regel stand unserer Beseligung nicht nur insofern im Wege, als wir einer solchen Seligkeit nicht durch Wolverhalten würdig geworden waren, und keinen rechtmäßigen Anspruch (Röm. 4, 4.) darauf machen konnten; sondern sie verurtheilte uns im Gegentheil zu den traurigen Folgen der Sünde Adams und unserer eigenen Verschuldungen, oder zu einer gesezmäßigen Strafe. Wenn wir also ohne unser Verdienst zu einer grossen Seligkeit gelangen sollten: so mußten die Strafen, welche nach Verdienst auf uns warteten, vor allem aufgehoben werden. Denn so lang wir nicht einmal davon erlöset waren, konnte von Miterbschaft mit Christo gar nicht die Rede seyn (Ebr. 9, 15. n). 16. p). 16, 20. c). Hätte Jesus den Engeln eine höhere Seligkeit, als sie nach ihrem inneren Werthe hoffen konnten, durch seinen Gehorsam erwerben sollen: so hätte es keines Gehorsams bis zum Tode bedurft, weil den Engeln nichts als verhältnismäßige Würdigkeit zu dieser Seligkeit abgienge, und sie nach dem Gesetze §. 13. straffrei sind. Da sich aber Jesus keiner Engel, sondern sündiger Menschen anzunehmen

hatte (2, 16.), die erst versöhnt (v. 17.) oder von Strafen, die sie zu befürchten hatten, frei werden sollten (v. 15.): so hätte entweder überall keine Strafe vollzogen und also von der Strafsanction ohne weiteres abgegangen werden müssen, oder, wenn die Regel §. 13. in der Sache unserer Begnadigung auch in Rüksicht auf die Strafsanction möglichst beobachtet werden sollte, so mußte derjenige, der uns durch seinen Gehorsam (§. 14.) zur Seligkeit bringen wollte (v. 10.), die Strafe selbst übernehmen. So ist unsere Befreiung von der Strafe keine Zurüksezung, sondern vielmehr Bestätigung der Strafsanction (§. 11.), weil wir ja aus dem Grunde, daß die Strafe an Jesu vollzogen (§. 7—9.) und der Sanction Genüge geschehen ist, von der Strafe frei sind. Freilich ist es nicht genug, daß nur irgendwo eine Strafe verhängt werde, sondern das Band der Schuld und Strafe muß anschaulich gemacht werden, wenn die Strafe belehrend und zur Aufrechthaltung des Ansehens der Geseze förderlich seyn soll *). Aber hie wird auch nicht blos irgend ein Geschöpf gestraft, von welchem gewis wäre, daß sein Leiden nicht selbst verschuldete Strafe sey, sondern demjenigen Menschen, der in dem Rechte, uns an seiner Seligkeit Antheil nehmen zu lassen, den Lohn seines Gehorsams finden will und soll (§. 14.), wird das Recht nur unter der Bedingung verwilligt, daß er erst die Strafe der Sünder leide. Hier ist doch das Band der Schuld und Strafe anschaulich genug. Was Jesus verlangt, ist der Sünder Seligkeit. Und dieses Verlangen kan ohne Vollziehung

*) Apol. des Sokr. B. 1. S. 122. B. 2. S. 248. ff.

einer Strafe nicht erfüllt werden. Die Strafe muß also den Sündern gelten, von deren Beseligung die Frage ist. Weil Jesus ihre Seligkeit zu der seinigen gemacht hat: so ists wol auch ihre Strafe, die er zu der seinigen macht, und weil er ihre Strafe zu der seinigen macht, was er doch ohne Noth gewis nicht gethan haben würde (Ebr. 5, 7.): so muß die Strafbarkeit der Sünder für seine Absicht, ihnen Seligkeit zu ertheilen, ein wichtiges Hinderniß gewesen seyn, und also Strafe mit der Sünde in einer sehr engen Verbindung stehen. Man sehe zu, ob die Einsicht in den Zusammenhang der Sünde mit ihren bösen Folgen durch irgend eine Bestrafung des sündigen Subjects selbst so gewis, so lebhaft, so mit den innersten Empfindungen verwebt *) werden könne, als durch den Glauben an die stellvertretende Bestrafung Jesu. Der edelste (Phil. 2, 4. f.) Wunsch des Menschen Jesu, seine Seligkeit mit uns theilen zu dürfen (§. 14.), hätte durch seine grosse Herablassung, oder dadurch, daß er sich des göttlichen Glanzes, worauf er wegen seiner allerbesondersten Verbindung mit der Gottheit Anspruch machen konnte, entäussert hat (v. 6. f.), und durch den vollkommenen Gehorsam, womit er sich in seine ganze Lage auf Erden gefügt (Luc. 2, 51. 9, 58. 2 Kor. 8, 9. Matth. 3, 15. 4, 4. 7. 10. Luc. 2, 49. **) und besonders das Amt eines Knechts (Phil.

*) a. a. O. B. 1. S. 183.

**) „Wisset ihr nicht, daß ich einen anderen Vater als Joseph (v. 48.) habe (1, 35.), mit dessen Aufträgen ich mich eigentlich beschäftigen (ειναι εν τοις του, s. Herrn Prof. Lösner und

2, 7.) oder Gesandten Gottes an die Menschen (Joh. 4, 35. 7, 18. 8, 29. 17, 6.) unter allen damit verbundenen Schwierigkeiten (Marc. 3, 20. f. Luc. 7, 34. Matth. 10, 25. Marc. 8, 17. 9, 19.) verwaltet hat, doch nicht erreicht werden können, wenn sich der Mensch Jesus, der nicht nur kein Sünder (Ebr. 7, 26. x), sondern, wegen seiner allereinzigsten Verbindung mit Gotte, der Sohn im erhabensten Sinne, war (5, 8. Röm. 8. 32. Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 10.), nicht nach aller Herablassung zu unseren niedrigen Umständen (σχηματι ευρεθεις ως ανθρωπος Phil. 2, 8.) überdies noch dahin erniedriget hätte, daß er unsere Strafe übernahm (§. 7—9.) und am Kreuze starb. Und diese Probe des Gehorsams (v. 8. Ebr. 5, 8.) war auch für ihn eine schwere, höchst empfindliche Probe. Allein der allmächtige (Marc. 14, 36.) Retter vom Tode, den Jesus unter der Bedingung (v. 35. Matth. 26, 39.), daß es nach seinem Willen (Luc. 22, 42.) oder nach den gnädigen Absichten (Ebr. 2, 9. r), welche er nach dem Wunsche Jesu (Phil. 2, 4. f. Joh. 17, 24.) mit den Menschen hätte, möglich sey, mit lauter Stimme und Thränen um Rettung vom Tode anrief (Ebr. 5, 7.) fand es unmöglich (Matth. 26, 42.). Die Strafsanction (Röm. 1, 32. muß eine grosse Heiligkeit haben, wenn der Allmächtige sich so daran bindet, daß ihre Vollziehung (8, 3. f.) auch durch die Thränen des Sohns (Ebr. 5, 7. f.) nicht abgewandt werden kan (Röm. 8, 32.), wenn er Schonung für die Sünder haben will. Geschah das am grünen Holze, das so schöne Früchte

1 Tim. 4, 15.), also bei euch seyn und euch gehorchen (Luc. 2, 51.) oder ohne euch im Tempel bleiben muß, je nachdem der Vater das eine oder das andere von mir verlangt."

trug, was wirds mit dem dürren werden, das ohnehin ins Feuer gehört (Luc. 23, 31.)? Gott hätte dem Geiſterreiche die Unverlezlichkeit der, ſeinen Geſezen beigefügten, Strafſanction und die Gewisheit ihrer Erfüllung nicht anſchaulicher machen können, als wenn er das Diſpenſationsrecht auch in demjenigen Falle, wo es am erſten anwendbar zu ſeyn ſchien, ſchlechterdings nicht gebrauchen wollte, wenn er auch da, wo alles für eine Ausnahme zu ſeyn ſchiene, die Unſchuld des Menſchen Jeſu, ſeine ganz einzige Verbindung mit Gotte *), das

*) Wenn irgend ein Geiſt aus dem Grunde, daß ihm vielleicht auch der Gehorſam (§. 14.) eines anderen Geiſtes zu ſtatten kommen möchte bei ſeiner vorhabenden Sünde hätte hoffen wollen ungeſtraft durchzukommen: ſo wäre immer die groſſe Schwierigkeit im Wege geweſen, daß kein Geſchöpf mit Gotte in der Verbindung ſtehe, wie der Menſch Jeſus, und alſo auch die Folge ſehr unſicher ſey, daß Gott das Verlangen eines anderen Geiſtes, der ſich allenfalls mit der Rettung des Sünders bemühen wollte, eben ſo wol erfüllen werde als das Verlangen Jeſu. Und von dieſem Menſchen iſt nach ſeiner einmal geſchehenen Erhöhung nimmer zu erwarten, daß er aus ſeinem, auf ewig (Ebr. 7, 28. f. Luc. 1 33.) angetretenen herrlichen Zuſtande jemals heraustreten, und ſich in die Umſtände des verirrten Geiſtes wiederum (vergl. Phil 2, 7.) herablaſſen oder ſich wenigſtens das Recht, ihn zu beſeligen, durch beſondere Aufopferungen (vergl. Joh. 12, 24.) erwerben (§. 14) werde. Seitdem aber Gott dem Menſchen Jeſu ſelbſt aller vorhergegangenen Aufopferungen (Phil. 2, 7.) und Proben des Gehorſams ungeachtet, das Leiden des Todes (v. 8.) oder die Strafe nicht einmal erlaſſen hat, welche den Menſchen gebührte, die er retten wollte, und man alſo bei einer neuen Erlöſung gewiſſer Sünder eine neue Beſtrafung, oder ein neues Leiden Jeſu um der Sünde willen erwarten müſte, woran bei dem jetzigen Zuſtande Jeſu gar nicht zu denken iſt (vergl. Ebr. 9 25. ff. Röm. 6, 9. f.): ſo ſchneidet die Beſtrafung Jeſu beharrlichen Sündern

Wolgefallen Gottes an ſeinem, auch auſſer dem Leiden des Todes bewieſenen, Gehorſam und ſelbſt an dem edlen Verlangen, ſeine Seligkeit mit ſeinen Mitmenſchen theilen zu dürfen, die Strafſanction, deren Anwendung auf die Menſchen ohnedieß eine eigene Bedenklichkeit zu haben ſchiene (§. 17.), dennoch vollzogen wiſſen wollte (Röm. 8, 3. f. 32.). Den abſchröckenden oder exemplariſchen Nuzen kan nicht wohl eine andere Strafe in eben dem Maaße haben, wie die an Jeſu vollzogene Strafe. Denn jeder, der es wagen will, auf Gottes Diſpenſationsrecht hinein zu ſündigen, findet am Tode Jeſu ein Beiſpiel, daß unter Umſtänden, die im Falle ſeiner Verſündigung gar nicht vorhanden ſind, die Strafe doch nicht erlaſſen wurde. Wie vielweniger wird dies alſo der muthwillige Sünder in ſeinem Falle hoffen dürfen? Wer z. B. unter den Menſchen die Nachricht vom Verſöhnungstode Jeſu hört und in Wahrheit glaubt, der wird nicht nur durch die Liebe Gottes (Röm. 8, 32. 5, 5 — 8. 1 Joh. 4, 9 — 11. Joh. 3, 16. f. 10, 17. Ebr. 2, 9.) und Chriſti (Joh. 10, 11 — 15. 15, 13. 1 Joh. 3, 16. Gal. 2, 20. Eph. 5, 2. 25. Phil. 2, 4. ff.) zu dankbarer Gegenliebe und (1 Joh. 5, 3. Joh. 15, 14.) zu redlichem Gehorſam ermuntert (Ebr. 8, 12. b). 12, 28. c). f) 2 Kor. 5, 15. 1 B. 6, 19. f. 7, 22. f. §. 3. 4.); ſondern er wird auch durch die Strenge, womit Gott über die Vollziehung der Strafe gehalten hat, von leichtſinniger Uebertretung der Vorſchriften des Evangelii zurükgezogen (§. 9.). Weil

unter den Menſchen (vergl. Ebr. 10, 26.), und anderen Geiſtern vollends alle Hoffnung ab, durch neue Erlöſungsanſtalten der Strafen ihrer Sünden, welche ſie ſich erlauben wollten, überhoben zu werden. S. *Heilmanni* comp. theol. dogm. §. 252. ſchol.

unsere Befreiung von Strafe erst durch das Blut Jesu ausgewirkt worden ist (Eph. 1, 7.), oder einen so kostbaren *) Tod, Bestrafung des Sohnes Gottes erfordert hat: so ist um so sichtbarer, wie ernstlich Gott auf Bestrafung der Sünde halte, und was also wir zu gewarten haben würden, wenn wir auch jezt, nachdem Gott durch die Aufopferung seines Sohnes und Christus durch die Erduldung unserer Strafe unsere Unzulässigkeit zu ihrer glükseligen Familie aufgehoben, aber eben damit ein neues Recht auf unseren Gehorsam erhalten haben, nicht Gott und Christo, in deren Familie wir um den theuren Preis des Blutes Jesu gekommen sind, sondern der Sünde dienen wollten, von deren Dienst wir eben durch jenen Preis erlöset sind (1 Petr. 1, 18. f. §. 4.). Dieser Gedanke (εἰδότες v. 18.) soll uns in Absicht auf unser Verhalten eine gewisse Furcht einprägen (v. 17.), einmal (S. 416.) die zärtlichen Besorgnisse, daß wir doch ja gegen Gott, welcher uns um einen so hohen Preis in seine selige Familie gebracht hat, nicht durch fortgesezten Sündendienst untreu und undankbar werden, sondern ihm, den wir jezt als Vater ansehen (v. 17.), und, nachdem die Strafe unserer Sünde durch das kostbare Blut Jesu aufgehoben ist, mit gutem Zutrauen angehen dürfen (v. 21. 3, 18. 21. Röm. 4, 24. 25. 5, 1. f. 9—11.), im-

*) Auf diesen Umstand macht Petrus 1 B. 1, 18. f. ausdrüklich aufmerksam, und auch Pauli ΙΔΙΟΥ αἵματος Ebr. 9, 12. 14. 13, 12. Apg. 20, 28. μιᾶ προσφορᾷ ΕΛΤΤΟΥ Ebr. 7, 27. 9, 25. f. 10, 10. 1, 3. ΚΡΕΙΤΤΩΝ θυσία 9, 23. erinnert an uns das Gewicht, das die abschröckende oder exemplarische Kraft dieser Strafe durch die Hoheit der Person erhält, an welcher sie vollzogen wurde (Röm. 8, 32. 2. Luc. 23, 31.). S. Herrn Ritter Michaelis Dogmatik §. 156.

mer gehorsamer und ähnlicher werden (1 Petr. 1, 14—16.), wenn aber auch die ernsthaften Besorgnisse, daß der Vater (v. 17.), der eben in der Sache unserer Begnadigung seines eigenen Sohns nicht geschont hat, nur um der Strafsanction nichts zu vergeben, unser, wenn wir gleich begnadigt sind und das Recht zu seiner Familie erlangt haben, noch viel weniger schonen, sondern uns ohne Ansehen der Person, uns Brüder und Erlösete Christi, nach unserem Verhalten bestrafen würde (v. 17.), wenn er es nach den Vorschriften strafbar finden würde, welche den Begnadigten (§. 3. 19.) im Evangelium vorgelegt sind. Der Tod Jesu macht es anschaulich, daß auch unser Gott (Ebr. 12. 29.), derselbe gnädige Gott, der ja eben aus Gnade (2, 9. Röm. 5, 8.) Christum sterben ließ, um uns Sündern einen nahen Zutritt zu sich und eine grosse (§. 13.) Seligkeit zu verschaffen (Ebr. 9, 14. f. 10, 19. ff. 12, 22—24. 28.), ein verzehrendes Feuer sey, und die Sünde mit unerbittlicher (Marc. 14, 36.) Strenge bestrafe *).

*) So wenig der Tod Jesu an und für sich, als bloßer Tod eines Märtyrers betrachtet, die Wahrheit oder den göttlichen Ursprung der Lehre Jesu beweisen kan (§. 5. vergl. des sel. D. Reuß Diss. de martis Christi ui et effectu P. I. p. 45.): so richtig ist es, daß er, als stellvertretende Strafe betrachtet, den Inhalt der, schon aus anderen Gründen für göttlich erkannten, Lehre Jesu bekräftiget. Denn wenn Gott die Menschen nur unter der Bedingung begnadigen wollte, daß ihre Sünde an seinem eigenen Sohne gestraft werde: so wird er (Luc. 23 31. vergl. 1 Petr. 4, 17 f Jer. 25. 29 49, 12.) die Verwerfung oder Geringschäzung einer so theuer erworbenen und im Evangelium bekannt gemachten Begnadigung an den Strafbaren selbst um so gewisser nicht ungeahndet lassen (Ebr. 10, 25-31. 2, 3.). Hinwiederum können alle, welche die im Evangelium angebotene Se-

Wer alſo den Tod Jeſu richtig verſteht und von Herzen glaubt, bei dem werden Hoffnung, Dankbarkeit, Sorgfalt, Gott wolzu-

---

ligkeit mit wahrem, thätigem Danke (12, 28.) annehmen, der ihnen gepredigten Seligkeit um ſo gewiſſer ſeyn. da für den ernſtlichen Inhalt des Evangelii 2, 3.) eine ſolche Thatſache ſpricht, die gewis unterblieben ſeyn würde, wenn Gott diejenigen die dem Evangelium gehorſam ſind, nach der Strenge behandeln (§. 12.) wollte. Er würde ſeines eigenen Sohns geſchont haben, wenn er an den Freunden Jeſu die Strafe ſelbſt vollziehen und ihnen nicht vielmehr gern alles Gute, wenn es auch noch ſo ſehr über ihr Verdienſt iſt (§. 13.), ſchenken wollte (Röm. 8, 32.). Gott hat ſich durch den Tod Jeſu aufs feierlichſte verbindlich gemacht (Ebr. 9, 20 f), allen, die ſich der Gnade des mitleidsvollen (4, 15. 2, 17. f. Freunds der Sünder (Matth. 18, 11. ff. Luc. 15, 2. ff. 1 Tim. 1, 15.), und ſeines Wunſches, ſie bei ſich zu haben (§. 14.), nicht ſelbſt unwerth machen, ihre Sünden zu vergeben, und ſie zum Antheil an Jeſu Seligkeit zuzulaſſen. Wegen des Todes Jeſu kan er dies nicht nur unbeſchadet ſeiner Gerechtigkeit, ſondern vermöge (Ebr. 12, 24. 2) ſeiner Gerechtigkeit thun. Er iſt, die Beſtrafung unſerer Sünde an Jeſu (Röm. 3, 25. f. §. 8. 11.) vorausgeſezt, nicht nur nicht ungerecht, ſondern er iſt gerecht, indem er begnadigt (v. 26.) Denn wenn Gott nun, nachdem Jeſus unſere Strafe (§. 7 — 9.) bereits gelitten hat, die Freunde Jeſu doch noch beſtrafen wollte, ſo hätte der Sohn, der für ſich keine Strafe verdient hatte, und nur fremde Strafe leiden konnte, von der Gerechtigkeit Gottes erwarten dürfen, nicht nur auf ſein flehentliches Bitten mit der fürchterlichen Strafe ſelbſt, ſondern überall mit der Forderung verſchont zu werden, daß er eine Strafe übernehmen ſolle, die ihm nicht gebührte, und deren Uebernahme ſeinen Freunden doch nicht zu gut kommen würde. Wenn Gott nicht genehmigen wollte, daß Jeſus die Seinen an ſeiner, alles umfaſſenden (Ebr. 1, 2.), Erbſchaft Antheil nehmen laſſe, wenn Gott uns nicht eben damit alles (2, 8. m) §. 13.) geſchenkt hätte, indem er (§. 14.) von ſeinem Sohne Gehorſam bis zum Tode am Kreuz forderte, oder ſeinen Sohn ohne Schonung für uns in den Tod dahin gab, dieß Liebſte uns ſchenk-

gefallen, auf der einen — und Furcht vor Gottes Gerechtigkeit auf der anderen Seite, in eine Verbindung geſezt, welche um ſo

---

te und aufopferte (Röm. 8, 32.): ſo erhielte der Menſch Jeſus den poſitiven Lohn (§. 13.) nicht, welcher ihm für ſeinen Gehorſam vermöge der göttlichen Eigenſchaft der Güte verſprochen war, und welchen Er, die, auch anderen Geſchöpfen ſo gern und reichlich lohnende, Güte (§. 3.) und das Verſprechen Gottes vorausgeſezt, von der göttlichen Gerechtigkeit erwarten konnte (4, 4.). Der Opfertod Jeſu iſt zugleich Sanction (Ebr. 9, 20. f) des neuen Bundes, der Begnadigung zuſagt (8, 12), aber eben darum deſto willigere Verehrung Gottes fordert (v. 10. f.). Auch (vergl. 9, 18. f.) v. 19. f.) das Volk Gottes im N. B. iſt mit dem Bundesblute beſprengt; auch die Chriſten ſind (1 Petr. 1, 1. f.), nach der Vorherbeſtimmung oder dem ewigen (Eph. 1, 4.) Schluſſe (vergl. Rypke bei 1 Petr. 1, 20.) Gottes des Vaters, durch den h. Geiſt, welcher ſie durch ſeine Belehrungen im Evangelium und (v. 22.) die damit verbundenen Wirkungen (vergl. 2 Theſſ. 2, 13. 1 Kor. 6, 11.) Gotte geweiht oder unter Gottes Volk (ἔθνος ἅγιον 1 Petr. 2, 9. ἅγιος Eph. 1, 4. Kol. 1, 22. Anm. 42.) verſetzt hat, aus der Menge der Menſchen ausgehoben ἐκλεκτοι, vergl. Joh. 15, 19.), um (als γενος ἐκλεκτον 1 Petr. 2, 9.) dem Heiligen, deſſen Volk (v. 9. 1, 16. vergl. 3 Moſ. 11, 44.) oder (Ebr. 3, 2. 12, 23. f) Kinder (1 Petr. 1, 14. 17. 3.) ſie ſind, Gehorſam zu leiſten (2, 9. 11. ff. 1, 14. ff.), und daraufhin (vergl. 2 Moſ. 24, 7.) beſprengt zu werden mit dem Bundesblute (v 8.), mit dem Blute Jeſu Chriſti (1 Petr. 1, 2). Als beſprengt mit dieſem Blute (durch die feierliche Erklärung zum Volke Gottes oder βαπτισμα μετανοιας 2, 9.) haben ſie freilich das prieſterliche (vergl. v. 5.) Recht, zu Gott zu nahen (Ebr. 10, 22.); aber das Bundesblut, das ſie dieſes Rechts verſichert (12, 24. c), vergl. 1 Petr. 1, 18 — 21. 3, 18.) hat auch ihre Verpflichtung, Gott prieſterlich, als ſein Volk, als ſeine Kinder oder als ſein Haus, zu verehren, aufs feierlichſte beſtätigt (1, 17 — 19.). Eben als ſo hoch begnadigte (2, 10.) ſollen ſie Gott um ſo williger und geſtiſſentlicher Ehre machen (v 9. 11. f.). Das Blut Chriſti berechtigt und verpflichtet ſie, Gott zu dienen (Ebr. 9, 14. 8), oder ſich als ſein Volk anzuſehen (§. 4.).

wolthätiger ist, da jene zärtlichen Empfindungen ohne diese stärkere Erschütterung sich gegen die noch übrigen Neigungen zur Sünde nicht wol in die Länge erhalten können, und hingegen Furcht ohne Zärtlichkeit nichts vorzügliches hervorbringen wird (Ebr. 12, 28. g). Selbst auf die vollkommneren Geister im Himmel machen die Beweise der Gerechtigkeit Gottes grossen Eindruk (Off. 15, 3. f. 19, 1 — f. 14, 10.). Wenn der Gedanke, daß Gott das allerreinste Licht sey (1 Joh. 1, 5.), daß, wer Böses thut, dieses, für die Guten so wohlthätige, Licht nicht geniessen dürfe (v. 6.), sondern vor ihm so wenig als vor einem verzehrenden Feuer (Ebr. 12, 29.) bestehen könne (Ps. 5, 5 — 7.), oder das göttliche Misfallen durch empfindliche Strafen erfahren müsse (Ebr. 10, 27. 29 — 31.), wenn dieser Gedanke bei den seligen Geistern durch Straferempel belebet wird: so wird durch die Vergleichung ihres seligen Zustands mit dem entgegengesezten Zustande, den sie nun nicht blos als möglich denken, sondern als wirklich vor Augen haben, das Gefühl ihres Wohls, das sie beim Gehorsam gegen Gott zu geniessen haben, um so stärker, aber zugleich auch die Sorgfalt, Gotte ja niemalen misfällig zu werden, um so grösser und genauer *). Und was muß es für die ganze Familie Gottes im Himmel (Eph. 3, 15.), auch für diejenige Glieder, welche nicht selbst zur Gemeinde Jesu gehören (v. 10.), austragen **), an dem ersten Sohne selbst, den seine ihnen sichtbare Herrlichkeit so kenntlich als den ersten und eigenen Sohn auszeichnet (Ebr. 1, 2 — 4. 1 Petr. 3, 22.), dessen

*) S. Herrn Ritter Michaelis über Sünde und Genugthuung S. 329. ff.

**) a. a. O. S. 657. f.

vorhergegangene Schiksale aber auch im Himmel so wol bekannt sind (Luc. 22, 43. 24, 4—7. 23. Matth. 28, 2. ff. Ebr. 1, 6. t), ein unvergeßliches Denkmal der nicht verschonenden (Röm. 8, 32.) Strenge Gottes, womit er über die Strafsanction hält, vor Augen zu haben? Wie muß dieß ihre Ueberzeugung unterhalten und bestärken, daß der Richter, welchen sie als ihren so wolthätigen Gott erfahren (Ebr. 12, 22.), der vorzüglichsten Bürger des Himmels, im Falle einer Abweichung von seinem Willen, noch viel weniger schonen würde, als er in der Sache der sündigen Menschen seines eigenen Sohns, der die menschliche Angelegenheit zu der seinigen gemacht hat, schonen wollte? Bei den seligen Menschen muß diese Ehrfurcht vor dem Richter, welche für die ununterbrochene Dauer des Genusses seiner väterlichen Liebe und Freundlichkeit so wichtig ist, noch durch das Bewußtseyn verstärkt werden, daß es eigentlich ihre Ungleichförmigkeit mit dem Willen Gottes war, die dem Sohne, von dessen Gröſſe sie nun eine anschauende Erkenntnis haben, ein solches Leiden verursacht hat *). Und so flieſſen denn die sanften Empfindungen der Dankbarkeit für die unverdiente Gnade Gottes und Jesu Christi mit der Empfindung der unverlezlichen Heiligkeit der Geseze Gottes zur Beförderung einer immer gröſſeren Fertigkeit und Festigkeit im Thun des Willens Gottes (Matth. 6, 10.) zusammen. Allerdings ist der Tod Jesu die feierlichste Erklärung unserer Strafwürdigkeit (§. 7—9.) — eine Ehrenerklärung für die seligen Geister im Himmel, die nicht gesündiget haben, daß die Menschen nicht dasselbe Recht, wie sie, an das himmlische

*) S. Diss. de beata vita post mortem not. 96.

Heiligthum haben, oder daß jene Geister viel zu rein seien, als daß wir in ihre Gesellschaft hätten aufgenommen werden können, wenn nicht Jesus durch die Uebernahme unserer Strafe uns davon gesezmäßig (§. 11.) befreit (Kol. 1, 14.) und die Ansprüche der Finsternis und Unseligkeit an uns aufgehoben (v. 13.), oder uns zum Antheil an dem Lichte und an der Seligkeit, der eigentlich nur reinen Geistern, wie die Engel sind, gehöret, durch Wegräumung unserer Strafwürdigkeit, welche der Gemeinschaft der seligen Geister mit uns im Wege gestanden wäre, oder durch unsere Aussöhnung mit den heiligen Bürgern des Himmels (v. 20.), fähig gemacht hätte (v. 12.). Es hat was demüthigendes für uns Menschen, daß erst eine Reinigung des Himmels vorgehen mußte (Ebr. 9, 23. Anm. o), wenn Jesus sein Recht, das ihm als dem geliebten, gehorsamen (Joh. 15, 10.) Sohne zugestanden war (§. 14.), das Recht, uns in sein Reich aufzunehmen (Kol. 1, 13.) und also freilich als die Seinigen (Joh. 17, 24.) an dem Lichte und der Seligkeit, worauf Er als der erste in der Familie Gottes (Kol. 1, 15. 18.) vor allen Engeln Anspruch hat, Theil nehmen zu lassen, wenn er dies Recht sollte gebrauchen können, und wir also neben den Engeln in der heiligen (1 Petr. 1, 4.) Gegend, worin sie vermöge ihrer ursprünglichen, unverlorenen Reinigkeit sind, uns auch sollten aufhalten dürfen. Indeß haben wir doch nun, nachdem die Reinigung geschehen ist, zwar aus einem anderen Grunde, aber doch so wol, als die Engel, zwar nicht durch eigene Reinigkeit und Würdigkeit, aber doch durch die Gnade (Röm. 5, 15. 2 Kor. 8, 9.) eines Menschen, der das reinste und würdigste Geschöpf ist (§. 14, 18.), ein Recht an die ewige Seligkeit. Und eben das Gefühl, daß wir aus Gnaden,

als Geschenk (Eph. 2, 4 — 9. Röm. 5, 15. vergl. 6, 23.) die nemliche Seligkeit genieſſen, wie die Engel, die ſie als ποιησαντες τα προσαγματα τυ θευ (Gal. 3, 12.), als δικαιοι (Röm. 2, 13.) genieſſen, wird dereinſt bei der wirklichen Erfahrung, wie Gottes Güte gegen uns Sünder im geringſten nicht zurükhaltend oder eingeſchränkt iſt (Eph. 2, 7.), unſere Ergebenheit gegen den ſo überſchwenglich gnädigen Gott und gegen Chriſtum Jeſum, um deſſen willen (v. 7.) Gott ſo gütig iſt, eben damit aber auch unſeren Gehorſam und unſere Veredlung nur deſto mehr befördern. Uebrigens ſieht man leicht, daß die Verknüpfung unſerer Begnadigung mit dem Tode Jeſu nicht nur in dieſem Leben bei denen, die das Evangelium hören, und ſich durch den, im Tode Jeſu gegebenen, Beweis der Gerechtigkeit Gottes (§. 11.) vom Ungehorſam gegen das Evangelium abſchröcken laſſen, von unläugbarem Nuzen iſt; ſondern daß ſie auch in dem beſſeren Leben in alle Ewigkeit hinaus zur Unterhaltung des Reſpekts vor Gottes Geboten bei den ſeligen Menſchen dienlich iſt, und alſo auch bei denen, die vor Chriſto ſelig verſtorben ſind oder doch in dieſem Leben keine Nachricht von ſeinem Tode erhalten haben, wenigſtens in jener Welt noch beträchtlichen Nuzen ſchafft. Zudem löſet ſie in Rükſicht auf dieſe Menſchen ſowol als in Rükſicht auf die übrigen, welche durchs Evangelium ſelig werden, den heiligen Engeln das Räthſel auf (Eph. 3, 10.), wie die, auch den Engeln ſo heilſame, Meinung von der unverbrüchlichen Heiligkeit der Strafſanction mit der Aufnahme ſündiger Menſchen in die Geſellſchaft der Engel, die nicht geſündiget haben, zu vereinigen ſey. Als Beweis der Gerechtigkeit Gottes erreicht der

Tod Jesu seinen Zwek auch in jener Welt noch, weil der Begriff, den er unterhalten und beleben soll, der ewig wahre und unaufhörlich heilsame Begriff ist, daß Gott Abweichungen von seinem Willen ohne Schonung bestrafe, da hingegen die Meinung von der Nothwendigkeit der Opfer zur Besänftigung Gottes eine falsche, auf das irdische Leben der Sterblichen eingeschränkte Vorstellung ist, und also der Zwek, warum Gott unsere Begnadigung an Jesu Tod gebunden hat, seiner Natur nach auf die Sterblichen, die jenen Wahn haben und die Nachricht vom Tode Jesu hören, eingeschränkt seyn müßte, wenn Jesu Tod in der Absicht zum Begnadigungsmittel gemacht wäre, daß die Hoffnung der Begnadigung bei jenem Wahn und gegen denselben geschüzet würde (§. 11.). Freilich lassen sich nicht alle, die das Evangelium hören, durch die Nachricht vom Tode Jesu wirklich von dem Ungehorsam gegen das Evangelium (2 Thess. 1, 8.) abschrökken. Allein die, in dem Tode Jesu liegende, Drohung hätte doch ihrer Natur nach bei jenen Christen eben das wirken können, was sie bei anderen gewirkt hat, und selbst diejenigen, die, ohne das Evangelium gehört zu haben, verloren gehen, hätten, wenn sie nur mehr Treue gegen die Anforderungen ihres Gewissens bezeigt hätten, so gut als andere, die das Evangelium auch nicht gehört haben, um des ihnen unbekannten Todes Christi willen von den künftigen Strafen befreit und in den seligen Zustand versezt werden können, da der Anblik der Herrlichkeit Jesu den Eindruk von der an ihm vollzogenen Bestrafung der Sünde erst recht verstärken und mit so vielen anderen Ursachen *) zur Befestigung im Abscheu vor

*) Diss. de beata vita post mortem §. VII.

allem Bösen und zur Beförderung der Thätigkeit im Guten zusammenwirken wird. Von Gottes Seiten her ist die Begnadigung allgemein (§. 2. 8.), und Christus ist daher auch für alle Menschen (§. 11.), selbst für diejenigen, die nicht selig werden (§. 3.), gestorben, oder (§. 7 — 9.) an aller Stelle gestraft worden. Weil Gott alle begnadigen will, so hat er auch einen Beweis seiner Gerechtigkeit (§. 11.) gegeben, der seine Absicht, alle zu begnadigen, oder den bekannt gemachten allgemeinen Pardon rechtfertigt, und auch wirklich zur Aufrechterhaltung der Straffanction hinreichend wäre, wenn sich kein einiger Mensch von der Begnadigung selbst ausschlösse, oder den künftigen Strafen, wovon (§. 8.) er durch Christum erlöset ist, anheimfiele. Da sich hingegen viele Menschen der auch über sie ergangenen Begnadigung (Röm. 5, 18. 2 Kor. 5, 19.) selbst verlustig machen und also an diesen nicht jenes gnädige Urtheil, sondern die künftige Strafe, wovon sie hätten frei bleiben können, vollzogen wird: so wird freilich in Rüksicht auf diese Menschen die wirkliche (Röm. 3, 25. f.) Erlassung der künftigen Strafen, welche überall nicht statt findet, auch keiner Rechtfertigung nöthig haben. Dagegen aber wird nun der Tod Jesu von einer anderen Seite her Beweis der göttlichen Gerechtigkeit. Der verdorbene Zustand, worin sich Adams Nachkommen ohne ihre Schuld befinden (§. 17.), könnte leicht bei den unseligen Menschen die Klage veranlassen, und es für die seligen Geister zu einer schwierigen Aufgabe machen, warum doch Geschöpfe, die vielleicht eher unglüklich als strafbar seien, so fürchterliche Strafe leiden. Da aber Gott seines Sohns gewis verschont hätte, wenn es nicht von

seiner Seite her mit der Begnadigung des Menschengeschlechts, dessen (§. 11.) Strafe Jesus auf sich genommen hat (Joh. 1, 29.), volle Richtigkeit hätte, da um jenes Todes willen eben so verdorbene Menschen von den künftigen Strafen wirklich frei bleiben: so müssen Klage (Matth. 22, 12.) und Zweifel verstummen. Wollen wir endlich auch noch auf die übrigen uns bekannten, Bewohner des unseligen Geisterreichs sehen, so werden selbst die Klagen des ältesten Menschenmörders (Joh. 8, 44. Ebr. 2, 14.) durch das Blut Jesu zu Schanden gemacht (Off. 12, 10. 11. vergl. Röm. 8, 33. f.). Der gerechte Gott, der ihn bestraft (Matth. 25, 41. 2 Petr. 2, 4.), war gewis auch gegen die Sünde der geretteten Menschen, die Satan so gern in gleichem Verderben mit sich gesehen hätte, und deren Seligkeit für seine Schadenfreude so kränkend und für seine mörderische Bemühungen so beschämend ist (Joh. 12, 31. 16, 11. Kol. 2, 15. Anm. 89. f.), im geringsten nicht gleichgültig. Mußte nicht der eigene Sohn Gottes (Röm. 8, 32.) in seinem Kreuzestode (v. 34. Ebr. 2, 14. 9.) ihre Strafe übernehmen (§. 7—9.), wenn das, dem mörderischen Verlangen des Verführers der Menschen (v. 14. Off. 12, 9.) so gerade entgegengesezte, edle Verlangen ihres Anführers zur Seligkeit (Ebr. 2, 10.) von dem gerechten Richter erfüllt (Röm. 8, 33.), und sie von den künftigen Strafen, worein sie Satan stürzen wollte, befreit (Ebr. 2, 14.) und sofort (9, 15.) der Seligkeit fähig werden sollten? Und überläßt Gott nicht bei dem allem selbst Mitmenschen (2, 14.) seines eigenen Sohns, für welche dieser gestorben (v. 9. 10, 29. 1 Kor. 8, 11.), über die das Begnadigungsurtheil auch mit ergangen ist, den künftigen

Strafen ſowol als den Satan (Matth. 25, 41.), wenn ſie ſo vorſäzlich ſündigen, wie er, das ehmals auch ſo hoch begnadigte (§. 16.) Geſchöpf?

§. 16.

So ſehr Gott bei unſerer Begnadigung für die Aufrechthaltung des Anſehens geſorget hat (§. 14. f.), welches der νομος εργων und ſeine Straſſanction (§. 13.) in der Geiſterwelt haben muß, wenn Wachsthum im Guten und alſo Vollkommenheit und Glükſeligkeit der Geiſter aufs möglichſte befördert, und Sünden oder Verderben möglichſt gehindert werden ſoll: ſo gewis bleibt auf der anderen Seite, daß in Rükſicht auf uns von der Regel eine Ausnahme *) gemacht iſt. Denn wenn ſchon Jeſus dem νομω εργων (§. 14.) und ſeiner Sanction (§. 15.) eine ſolche Genüge geleiſtet hat, daß die oft erwähnte Regel §. 13. weder durch unſeren Gehorſam, falls ihn das menſchliche Geſchlecht geleiſtet hätte, noch durch unſere Beſtrafung, nachdem wir dieſe verdient haben,

*) Es verſteht ſich von ſelbſt, daß Gott den νομος εργων nicht ohne Vorherſehung des einzelnen Falls der Menſchen feſtgeſezt, oder daß der göttliche Verſtand das Geſez nie im Allgemeinen, ſondern immer mit richtiger Anſchauung jedes einzelnen Falles gedacht hat (vergl. Herrn Prof. Platners Philoſ. Aphorismen Th. 1. §. 2169—2171.). Aber für die Geſchöpfe, welche ſich die Regel im Allgemeinen denken, erſcheint das Verfahren Gottes in der Sache der Menſchen als Ausnahme von der Regel, und die mit unſerer Begnadigung verbundene Erlöſungsanſtalt hat die Abſicht (§. 14. f.), eigenmächtige Ausnahmen von Seiten der Geſchöpfe oder die falſche Meinung zu verhindern, daß Gott auch in anderen Fällen eben ſolche Gründe zur Begnadigung haben werde, wie bei der allgemeinen Begnadigung des Menſchengeſchlechts.

so hoch und feierlich geehrt worden wäre: so gelangen doch eben wir, vermöge der Begnadigungsanstalt, durch Jesu Gehorsam bis zum Tode am Kreuz zu einer Seligkeit, der wir durch Wohlverhalten nicht sind würdig geworden, und wir werden mit Strafen verschont, die uns nach der Regel hätten treffen müssen (Gal. 2, 21. §. 6. Röm. 3, 21. ff. 4, 4. ff. Eph. 2, 5—9. §. 11. 3. vergl. §. 12.) In Rükſicht auf unſere Zulaſſung zur Seligkeit gilt das Geſez nicht (Röm. 10, 4.). Denn nach dieſem (v. 5. Gal. 3, 12.) dürfen nur Geſchöpfe, die den Willen Gottes gehörig beobachtet haben, nicht Schuldige (Röm. 3, 23. 4, 5.), auf Seligkeit hoffen. Das Geſez ſchließt Begnadigung der Sünder aus (v. 14. f.*)

*) „Wenn jemand durch Beobachtung des moſaiſchen Geſezes (ὁ ἐκ νόμου Röm. 4, 14. ὁ ἐξ ἔργων νόμου Gal. 3, 10. S. 450. f.), wozu man ſich ſeit Moſis Zeiten durch die Beſchneidung (Röm. 4, 9—12.) verpflichtete (2, 25. ff. Gal. 5, 3.), alſo noch vielmehr (S. 449. ff. 459.), wenn jemand durch Beobachtung des Geſezes (Röm. 2, 14. f.) das ſchon Abraham hatte, durch ein ſolches Verhalten, wie allenfalls von Abraham (4, 2.), zur Zeit, da noch kein moſaiſches Geſez, ja noch keine Beſchneidung (v. 10.) unter dem Volke Gottes eingeführt war, hätte erwartet werden können, mit Einem Worte, wenn jemand durch ſein Thun (ἐργάζεσθαι v. 4.) auf die dem Abraham gegebene Verheiſſung (v. 13. Ebr. 2, 5. c) Anſpruch machen könnte: ſo fiele das Glauben, das doch bei Abraham allein in Betrachtung kam (Röm. 4, 13. 3. Gal. 3, 6—9.), überall hinweg, weil Glauben an Gottes freie Gnade (Röm. 4, 16) das gerade Gegentheil iſt (v. 4. f. Gal. 3, 11. f.) von Erwerbung der Glükſeligkeit durch Beobachtung des Geſezes. Es fände überall keine Verheiſſung Statt (Röm. 4, 14. Gal. 3, 18.). Denn (Röm. 4, 15.) darin beſteht eben das Eigenthümliche des Geſezes im Gegenſaz

Gal. 3, 10. 2, 21. Röm. 6. 14.). Es muß also in unserer Sache bei Seit geſezt werden (Röm. 3, 21. χωρις), wenn wir (v. 23.) ſollen begnadiget werden (v. 24.). Allein auch dieſe Ausnahme ſelbſt dient nun, nachdem die Begnadigung ſündiger Menſchen durch die damit verbundene Erlöſungs-Anſtalt ſo feierlich für eine Ausnahme erklärt iſt (§. 14. f), worauf kein ſündigender Geiſt jemals rechnen dürfe, zur groſſen Beſtätigung (v. 31.) der Regel, nicht blos inſofern nun doch eine nicht unbeträchtliche (Off. 7. 9.) Anzahl moraliſcher Geſchöpfe, die ohne Begnadigung (vergl. v. 10. 14.) entweder gar nicht beſſer geworden oder höchſtens auf eine äuſſerſt mittelmäßige Stufe der moraliſchen Güte gekommen wären *), durch die zuvorkommende Gna-

---

gegen die Verheiſſung (v. 14.), daß jenes die Glükſeligkeit, welche die Verheiſſung umſonſt, aus Gnaden ertheilt (v. 16.), nicht aus Gnaden, ſondern (v. 4) als Lohn eines gewiſſen Betragens, alſo unter der Verpflichtung zu einem beſtimmten Verhalten (10, 5. Gal. 3, 12.), folglich unter Drohung gewiſſer Strafen im Uebertretungsfalle (v. 10.), verſpricht. Die eigene Wirkung des Geſezes iſt alſo nicht die Glükſeligkeit, die auch als Geſchenk, nicht blos als Lohn verſprochen werden kan, ſondern die Strafe (οργη, vergl. S. 569.) Denn wo kein Geſez iſt, wo von Seiten des Menſchen zur Erwerbung der Glükſeligkeit nichts zu leiſten iſt, da findet auch kein Mangel der Leiſtung, keine Uebertretung (παραβασις) deſſen, was nur das Geſez zu leiſten vorſchreibt, und folglich keine Strafe (vergl. παραβασις Ebr. 9, 15. 1) ſtatt.

*) Der gewiſſenhafteſte Menſch würde es in dieſem Leben doch niemalen dahin bringen, daß er der hohen Seligkeit, womit uns Gott nach unſerem Tode begnadigt, eigentlich würdig wäre. Und doch wird eben die gute Lage, worein wir ohne Verdienſt verſezt

de Gottes in hohem Maaße fähig wird (Matth. 5, 6.) den νομος εργων durch Gehorsam zu ehren, sondern vornemlich auch, weil Gottes Weisheit durch den Weg der Gnade (Röm. 11, 6. 3, 24. Eph. 2, 4—7. 9.), welchen er mit den Menschen eingeschlagen, und (v. 8. Röm. 4, 16.) der Gemeinde Jesu durch die aufgestellte Vorschrift des Zutrauens (νομον πιστεως 3, 27.) auf Gottes unverdiente Barmherzigkeit (v. 22—24. 28. 4, 5. 9, 32.), bekannt gemacht hat (1, 17. 10, 6. ff.), selbst bei den übrigen guten Geistern (Eph. 3, 10.) diejenige Gesinnung am allerwirksamsten befestigt und aufs kräftigste belebet hat, die von dem Gehorsam oder der Beobachtung des νομον εργων die Grundlage ausmacht. Es ist wörtlich wahr (Ebr. 11, 3. c). — e), daß alle Geschöpfe im Grunde Nichts sind, und daß sie ihre Vorzüge allein dem Willen des Schöpfers zu danken haben. Wenn also gleich moralische Geschöpfe, den νομον εργων §. 13. schon vorausgesezt, ihre Glükseligkeit selbst erhalten und vermehren, und diesen erfreulichen Zustand vor anderen Geschöpfen, deren Verhalten nicht so gut ist, nach der, von dem Schöpfer und Herrn der Welt einmal festgesezten, Regel, also wegen seines Versprechens und

---

werden, das kräftigste Beförderungsmittel unserer moralischen Güte seyn (§. 12.), und gerade die dankbare Empfindung, daß die Seligkeit, die wir mit den Engeln gemein haben werden, bei uns unverdiente Seligkeit ist, verstärkt die Treue im Gebrauch der empfangenen Vortheile um so mehr (§. 15.). Wie viele Menschen würden ferner ohne das Evangelium von der Gnade Gottes um Christi willen, überall nicht gebessert worden (vergl. Matth. 11, 21. 23.), oder doch in diesem Leben nicht auf die Stufe der moralischen Güte gekommen seyn (§. 2.), die sie nun zu einem desto reichlicheren Antheil an der Seligkeit in jener Welt fähig macht?

erklärten Willens, fordern und erwarten können (Röm. 4, 4.): so bleibt es doch eben so gewis (§. 3. *), daß selbst unser Vermögen, moraliſch zu handeln und durch eigenes Verhalten unſere Glükſeligkeit zu vermehren, ein freies Geſchenk des Schöpfers iſt, und es von keinem Geiſte als eigenes Verdienſt betrachtet werden kan, daß er der Claſſe vernünftiger und nicht irgend einer Gattung unvernünftiger oder lebloſer Geſchöpfe zugehört. Auch das Maaß von Kräften, das jeder einzelne Geiſt vor anderen erhalten hat, oder ſeine natürliche (anerſchaffene und angeborne) Anlagen hängen wiederum nicht von ſeinem Verdienſte, ſondern von dem Willen des Schöpfers ab, der ja auch die Einrichtungen in der Natur gemacht hat, wodurch die Umſtände der Geburt eines Menſchen beſtimmt werden. Die Gegenſtände, woran ein Geiſt ſeine Kräfte übt und ſtärkt, oder die Veranlaſſungen, die er auſſer ſich zum Gebrauch und zu einem beſtimmten guten Gebrauch ſeiner Anlagen findet, hat ihm wiederum nicht er ſelbſt, ſondern der Schöpfer und Regent der Welt zugeführt. Selbſt die Belohnungen, wodurch Gott einen rechtmäßigen Gebrauch der verliehenen Kräften und Gelegenheiten befördern will, ſind ja wiederum deſſen Werk, welcher die Belohnungen beſchloſſen und theils durch die urſprüngliche Einrichtung der Natur theils durch die Anſtalten, die er in ſeinem Reiche (§. 10.) macht, gewiſſe erfreuliche Erfolge mit einem gewiſſen Betragen verknüpft hat. Der ordnungsmäßigſte Geiſt kan doch am Ende kein eigentliches Verdienſt um Gott haben, das ihm nach ſtrengem Rechte vergolten werden müſte (Röm. 11, 35.).

*) S. auch Herrn Oberconſ. R. Spalding über die Nuzbarkeit des Predigtamtes. S. 180. f. 167.

Denn er hat nichts, das er nicht empfangen hätte (1 Kor. 4, 7.). Die Kraft zu handeln und moralisch zu handeln, die Veranlassungen gut zu handeln, das Versprechen gute Handlungen zu belohnen und die Anstalten zur Erfüllung des Versprechens — alles ist Gottes Geschenk (Röm. 11, 36.). Dies zu verkennen, und sich eigener Verdienste so rühmen zu wollen, daß man dabei vergißt, das Verdienst sei durch lauter von Gott empfangenes Gutes erworben (1 Kor. 4, 7.), ist ein, der ganzen Natur der Dinge zu grob widersprechender, Irrthum, als daß man bei diesem Wahn, nach welchem sich keine Wirklichkeit richtet, nicht überall anstossen, und die verkannte Abhängigkeit von Gott, durch die man allein etwas ist, oder das unvermögende Nichts, das jedes Geschöpf für sich selber ist, zu seinem Schaden nur allzuoft empfinden müste. Je lebendiger hingegen ein Geist seine Abhängigkeit von Gott fühlt, desto übereinstimmender ist seine Denkungsart mit seinem wirklichen Verhältnis gegen Gott, desto mehr Ruhe genießt er vermöge jener Uebereinstimmung der Gedanken, die er bildet, mit den Sachen selbst, wie sie Gott gebildet hat, desto thätiger, aber auch desto geordneter und glüklicher thätig wird er eben dadurch. Denn was kan zum treuen (v. 2.) Gebrauch der Kräfte nach dem Willen des Schöpfers mehr antreiben, als die Ueberzeugung, daß man die Kräfte selbst von Gott empfangen habe (v. 7.) und sie folglich nach dem Willen dessen, der sie allein als Eigenthum betrachten darf, verwalten (v. 1.), sie weder unbenüzt lassen (Luc. 19, 13. 15. 23.), noch willkührlich gebrauchen müsse. Gottes Recht auf den Gehorsam der Geister hat seinen höchst natürlichen Grund in dem Eigenthumsrechte, das Gott auf die handelnden Geister selbst und auf alles,

worauf sie wirken wollen *), hat. Je tiefer also ein Geist das Eigenthumsrecht Gottes, und seine eigene und aller anderen Dinge Abhängigkeit von dem Schöpfer fühlt: desto vorzüglicher wird er die Pflicht des Gehorsams erfüllen. Anerkenntnis seiner physischen oder natürlichen Abhängigkeit von dem Willen des Schöpfers ist die Grundlage der moralischen Abhängigkeit, oder einer gewissenhaften Bequemung nach dem νομος εργων. Wie sehr alle Vorzüge des Geschöpfes von dem allmächtigen Willen des Schöpfers abhangen, konnte den höheren Geistern schon durch die Ausbildung und Wohnbarmachung unserer Erde anschaulich werden. So öde und leer sie die Erde vorhin sahen (1 Mos. 1, 2.), so prachtvoll (v. 31.) wurde sie in kurzer Zeit vor ihren Augen **), und der Eindruk mußte eben dadurch um so stärker werden, daß sie diese Welt voll Schönheit nicht auf einmal vorhanden, sondern eigentlich entstehen sahen, daß sie also die vornehmsten Gattungen von Vollkommenheiten, welche der allmächtige Wille ihres Schöpfers (v. 3. 6.) der unansehnlichen Erde gab, und deren Vereinigung am Ende den vortreflichsten Anblik gewährte, bei der allmähligen Zusammensezung des Ganzen vor ihren Augen, um so eher bemerken und übersehen, aber auch durch Vergleichung jedes folgenden Zustands mit dem nächstvorhergehenden den eigenthümlichen Werth jeder neuen Wirkung des allmächtigen Willens, oder die Zwekmäßigkeit und Nuzbarkeit jeder neuen Veranstaltung um so deutlicher erkennen und aus diesen Beobachtungen um so inniger überzeugt

*) S. Herrn Geh. Justizr. Michaelis von Sünde und Genugthuung §. 3 — 8.

**) S. Herrn Ritter Michaelis a. a. O. S. 314. und bei Job 38, 7.

werden konnten, daß auch in der übrigen Welt, zu der sie selbst gehören, deren Hervorbringung sie aber freilich so wenig hätten sehen können, als Adam der Ausbildung der Erde und seiner eigenen Hervorbringung, wovon doch die Engel Zeugen geworden waren, für seinen Theil hätte zusehen können, daß alle Vorzüge, die sie bemerken, vorher nicht gewesen, sondern ein Werk desselben Willens seyen (v. 1.), der der unscheinbaren Erde eine so vorzügliche Gestalt habe geben können, daß auch in ihrer Welt alle Einrichtungen, die sie etwa noch nicht zu fassen wissen, von derselben Weisheit getroffen seien, die einen Körper, dessen Daseyn so zweklos schien (v. 2. *), nun so nuzbar gemacht, und für seine Bewohner so vortheilhaft eingerichtet, aber auch zur Belehrung der auswärtigen Geister zu gebrauchen gewußt habe **). Indeß ist eben diese

*) S. Herrn Ritter Michaelis über Sünde und Genugthuung. S. 590. ff.

**) Ohne Zweifel hatte Gott zur Bewohnbarmachung der Erde keine sechs Tage nöthig. Er wollte, und die ganze zallose Reihe von geschaffenen Dingen, welche unter dem Namen des Himmels 1 Mos. 1, 1. begriffen ist, stund auf einmal in ihrer majestätischen Pracht da. Warum sollte er den kleinen Erdkörper nicht zugleich ganz ausgebildet haben darstellen können? (Repertor. für bibl. und morgenl. Litterat. Th. 4. S. 144.). Wenn er aber die Erde öde und leer hervorbringen, und ihre Ausbildung nach und nach, in sechs Tagen bewirken wollte: so mußte dieß seiner Allmacht doch eben so wol möglich seyn. Denn freilich war es die Allmacht, welche die Erde ohne Mitwirkung der Kräfte der Natur ausgebildet hat (a. a. O. S. 145.). Was Gott bei der Ausbildung der Erde jedesmal wollte, das stand so, wie ers wollte, im Augenblik da. Der Zwischenraum zwischen der Hervorbringung an dem Anfang des einen Tags und zwischen der nächsten Hervor-

Erde, welche gleich durch ihre Ausbildung und Bewohnbarmachung so lehrreich für die Geisterwelt war, es noch in höhe-

bringung am Anfange des folgenden Tags, oder der dazwischen verflossene, am Abend geendigte, Tag, samt seiner, am Morgen geendigten, Nacht*), erleichterte blos den Zuschauern, wenn es welche gab, die Unterscheidung und Betrachtung der göttlichen Werke. Alles kommt nun darauf an, ob es der Weisheit Gottes gemäß war, jedesmal nur einen Theil der Vollkommenheiten, welche die Erde bekommen sollte, zur Wirklichkeit zu rufen. Um nach dritthalb tausend Jahren einem einzelnen Volke 6 Tage zur Arbeit zu bestimmen, und den siebenten zur Ruhe weihen zu können, wäre allerdings (S. 145.) ein gar zu kleiner Zwek. Desto wichtiger aber wäre die oben angegebene, auch von dem sel. Töllner (theol. Unters. B. 1. St. 2. S. 342) nicht ganz verworfene, Absicht, unzählige Geister die Macht und Weisheit näher kennen zu lehren, welcher sie ihr Daseyn und ihre Vorzüge zu danken hatten. Um die grosse Wahrheit: **Gott ist Urheber von allem, was da ist**, anschaulich zu machen, stellt Gott die Geister, die bei ihrem Werden und bei dem Werden ihrer Welt unmöglich Zuschauer seyn konnten, vor die leichter übersehbare Reihe der Dinge hin, die auf einem kleinen Weltkörper geschaffen werden sollten, und liesse sie bei diesem Werden Zuschauer abgeben. Diesem belehrenden Zwecke war denn auch die Abtheilung und Stufenfolge der Hervorbringungen vollkommen angemessen, welche allerdings v. 3. ff. ganz unverkennbar ist (Repertor. S. 131. ff.) Nur scheint mir der Verfasser der malerischen Stelle Geschichtschreiber zu bleiben. Die Geschichte, die er zu erzälen hatte, war selbst ein Gemälde, oder eine Darstellung der oben genannten, grossen Wahrheit (v. 1.) Gott hatte das Dessin, alles als sein Werk darzustellen, bei der Ausbildung unserer Erde durch Thatsachen für Engel ausgeführt, und der Geschichtschreiber erzält diese Thatsachen für Menschen. Also spricht er freilich (S. 131.) in der optischen Sprache, die unter Menschen so üblich ist, daß selbst der Astronom den optischen Ausdruk: Auf-

*) Diese Ansicht der Schöpfungstage findet man auch bei Dr. Geddes laut des Kommentars über den Pendateuch von Prof. Vater. Th. 1. Halle 1802. Auch der Rec. der Allg. Litter. Zeit. 1803. N. 92. B. 2. S. 4. billiget sie.

rem Maaße durch die Regierung Gottes über die moralischen Geschöpfe geworden, denen sie zum Wohnplaz angewiesen ist

---

oder Untergang der Sonne nicht scheut (s. Diss. de sensu histor. p. 41.). Wie der Wechsel von Tag und Nacht (v. 5.) schon vor dem vierten Tage (v. 14. ff.) habe Statt finden können vergl. Repertor. S. 140, 146.), läßt sich auch bei der Voraussezung natürlicher Tage (s. Herrn D. Dathe bei v. 5 k), die man allerdings v. 5. 8. 13. anerkennen muß (Repertor. S. 147), noch wol begreifen, man mag Herrn D. Rosenmüllers (Abh. über die älteste Gesch. der Erde §. 19. 25 — 27) und Dathes v. 3. g). v. 14. 16.) oder Herrn Geh. Justizr. Michaelis (bei v. 3. f. 16) Vorstellung folgen. Denn auch leztere kan mit der Voraussezung, daß die ersten 3 Tage natürliche Tage gewesen seien, gut bestehen, wenn man nur (vergl. Anm. zu v. 5.) die Ausbildung der Erde nicht durch Naturkräfte, sondern durch Gottes Allmacht bewirkt werden läßt (s. Herrn D. Dathe bei v. 5. k), wodurch sich denn auch die übrigen Schwierigkeiten (Repertor. S. 140. ff.) von selbst heben, weil die göttliche Allmacht zu Hervorbringung der Gewächse keiner Sonnenhize bedurfte (S. 145.), und es für sie einerlei ist, ob sie eine gröſſere (v. 9 — 13.) oder kleinere (v. 6. ff.) Revolution zu bewirken hat. Deſto beträchtlichere Schwierigkeiten scheint es mir zu haben, daß alles vom 1ten Verse an von Moses einzig und allein deswegen gedichtet seyn solle, um die Feier des siebenten Tages sinnlich empfehlen zu können (S. 162 — 167.). Man mag ihn als Geschichtschreiber, oder als Gesezgeber oder als göttlichen Gesandten betrachten, so lezte er durch den frommen Betrug (2 Mos. 31, 12. 17. f.), dessen sich auch die öffentlich erschollene (S. 165.) himmlische Stimme 2 Mos. 20, 11. schuldig gemacht haben müßte, das Ansehen, das er in der einen oder anderen Rükſicht auch bei späten Nachkommen (vergl. S. 165.) noch haben wollte, zu sehr in Gefahr, und der ganze Zweck des gefährlichen Unternehmens war ein Scheinbeweis (argumentum ad hominem) für ein einzelnes Gebot, dessen Heiligkeit, wie bei anderen Geboten Mosis, ohne einen besonderen Beweis, durch die feierliche Promulgation auf Sinai (S. 165.) und durch so viele andere allgemeine Beweise für das Ansehen

(v. 26. ff.). Der traurige Verfall des Geſchöpfes, deſſen Güte (v. 26. f. 31.) die Engel vor kurzem bewundert und Gott dafür gelobet hatten (Joh. 38. 7.), beſtätigte ihnen durch ein neues Beiſpiel, was ſie ſchon an einer früheren (1 Joh. 3, 8.) einheimſchen (2 Petr. 2, 4.) Geſchichte geſehen hatten, wie unglüklich (1 Moſ. 3, 19.) moraliſche Geſchöpfe durch Abweichung von den Geboten Gottes (v. 11. 2, 17.) werden, wie vergeblich (3, 22.) ihre Verſuche (v. 5. f.) ſeien, ſich eigenmächtig einen Weg zu höherer Glükſeligkeit vorzuzeichnen, wozu ſie ohne Gott zu gelangen hoffen, und daß man ſich dem Ungehorſam (v. 6.) und eben damit (2, 17. §. 13.) ſeinem Unglük in eben dem

---

Moſis (2 Moſ. 14, 31. u. ſ. w.) nachdrüklich genug erklärt, und deſſen genaue Befolgung noch überdies durch wirkliche Thatſachen, die ſtark genug auf die Sinnen wirken konnten (S. 161. f. 169. vergl. 2 Moſ. 16. 4 Moſ. 15, 34. ff.), hinlänglich empfolen war. Wenn dieſe richtige Gründe nicht hinreichten, die Heiligkeit des Sabbats einzuſchärfen, ſo war gewis von einem auf Erdichtung gebauten Beweiſe für den Sabbath nichts zu hoffen, aber für Moſis Credit deſto mehr zu verlieren. Selbſt wenn die Sabbatsfeier was ganz neues (vergl. S. 169. ff.), und nicht blos eine wieder erneuerte (Ebr. 4, 3. h) Anſtalt geweſen wäre, ſcheinen mir die, oben angeführten, auf wirkliche Thatſachen gebauten, Empfehlungsgründe hinreichend, und alſo der Gebrauch eines ungegründeten Beweiſes eben ſo überflüſſig als mißlich zu ſeyn. Wirklich konnte ja die neue Erdichtung, daß Gott in 6 Tagen die Welt geſchaffen habe, von niemand geglaubt werden, und alſo auch zur Empfehlung des Sabbats nichts wirken, wenn man Moſes nicht ſchon vorher für einen göttlichen Geſandten hielt. Und wer ihn dafür hielt, der konnte ihm auch ohne jenen erdichteten Empfehlungsgrund glauben, daß Gott den Sabbat gefeiert wiſſen wolle. Konnte wol die Gottheit gleich am Anfange eines Buchs, das ſo unläugbare Spuren von ihr enthält, eine Erzälung einrücken laſſen, die ganz falſch iſt (S. 194.)? Vergl. Krit. Verſuch über die moſaiſche Urgeſchichte Halle 1788. S. 45. ff.

Maaße nähere, wie das Gefühl der Abhängigkeit von Gott (3, 3.) und die Erkenntnis des Guten, das man ihm zu danken hat (v. 2.), geschwächet wird (v. 4. f.). Die Geschichte müßte der Engel Aufmerksamkeit um so mehr an sich ziehen, da sie nicht nur auf dem Weltkörper vorfiel, der gleich bei seiner Einrichtung für das nun in Verfall gerathene Geschöpf, auch für sie so wichtig geworden war, sondern da noch überdies ein Geist aus ihrer Ordnung und ehmaligen Gesellschaft an dem traurigen Vorgang Antheil hatte (Joh. 8, 44. *). Nun ist es freilich guten Engeln eben so natürlich, sich über die Besserung der Menschen zu freuen (Luc. 15, 10.) und an denen, die Gott selig machen will, seine Aufträge (Ebr. 1, 14.) mit Vergnügen zu vollziehen, als es den bösen Engeln zur anderen Natur geworden ist, an der Versündigung und dem Verderben der Menschen Freude zu finden (Joh. 8, 44.) Ebr. 2, 14. §. 15.). Allein wenn sie doch Menschengeister, deren moralischer Werth so weit unter dem ihrigen war, auch schon vor Christo (Röm. 3, 25. f. §. 11.), der freilich hernach (§. 14. f.) Gottes Gerechtigkeit hinlänglich ins Licht gesezt hat, in ihre Gesellschaft und in den Genuß ihrer Seligkeit versezt sahen (Ebr. 11, 5. 12, 23.): so war dieß Räthsel kein unbedeutender Anlaß (vergl. Matth. 20, 10—12.), ihr Gefühl des vollkommensten Eigenthumsrechts Gottes auf alle Güter in seinem Reiche (v. 14. f.), durch Uebung zu stärken, und sich lebhaft daran zu erinnern, daß auch dasjenige, was sie als Lohn (vergl.

*) S. Herrn D. Griesbachs popul. Dogmatik S. 79. und Herrn Superint. Lang Th. 4 S. 122. f. 123. und Herrn Super. de Marens Gottesvertheid. über die Zulassung des Bösen auf unserer Erde Th. 1. S. 109—265.

v. 2. 4. 7. f. 13. 19, 27.) ihrer Treue und ihres Gehorsams betrachten können (Röm. 4, 4.), am Ende dennoch eben so wol ein Geschenk der Güte Gottes (Matth. 20, 15.) sey, als es die Versezung unvollkommener Menschen in ihre Gesellschaft gleich auf den ersten Anblik ist (§. 13.). Wenn schon vorhandene Geister, wie z. B. die Seelen der verstorbenen kleinen Kinder, in eine Lage, worin sie nicht von Natur schon sind, erst versezt werden, und wenn die Gegend, worein sie ohne alles moralische Verdienst kommen, eben der herrliche Wohnort vortreflicher und moralisch vollkommener Geister ist; wenn so gar Geister, die der Moralität und insofern nach dem νομος εργων (§. 13.) einer Vergeltung fähig wären, nicht nach ihrem Verdienste bestraft (Röm. 4, 5. ff. 5, 1. 9.) und über ihre Würdigkeit (3, 28. vergl. 4, 4. f.) beseliget (5, 2. 17.) werden: so ist diese neue Schöpfung *) schon vorhandener Geister eine desto lebhaftere Anmahnung, wie viel die guten Engel bei der nemlichen Seligkeit, die sie in gewissem Verstande als Lohn ihres Gehorsams ansehen dürfen, der freien Güte ihres Schöpfers, oder der nemlichen grosmüthigen Freigebigkeit (Matth. 20, 15.) zu danken haben, wodurch unwürdige Menschen vor den An-

*) Ich verstehe die Versezung in die selige Geisterwelt, welche offenbar nicht durch die eigenen Kräften der von dieser Welt abscheidenden Seele, sondern durch besondere Veranstaltungen und Würkungen Gottes zu Stande kommt (§. 12.). Insofern wir unsere Versezung in eine höhere Geisterordnung (Eph. 2, 5—7. Kol. 1, 12. f.) Christo (v. 14.) und seinem Tode (Eph. 1, 7. Kol. 1, 20.) zu danken haben; heißt es, wir seyen durch Christum (Eph. 2, 10.) und sein Kreuz (v. 15. vergl. v. 13. 16.) zu einem neuen Menschen oder (§. 4.) Volk Gottes geschaffen.

gen der Engel in dieselbe herrliche Gegend, wie sie, übergesezt worden sind. So sichtbar es an den sündigen Engeln (2 Petr. 2, 4.) geworden ist, daß auch die guten Engel ihre Glükseligkeit hätten verlieren können, und es also von ihrer Seite Treue war, daß es nicht geschehen ist: so wenig hätten sie Glükseligkeit verlieren oder behalten können, wenn sie ihnen der Schöpfer nicht erst ertheilt hätte; und selbst zu dem guten Gebrauche ihrer vom Schöpfer empfangenen Kräfte, wodurch sie sich im Besize ihrer ursprünglichen Glükseligkeit erhalten und sie von Zeit zu Zeit vermehrt haben, hat Gottes freie Güte theils durch die Belohnungen, die er ihnen für die Erhaltung ihres eigenen Wohls schon bei der Schöpfung der Welt durch die von ihm abhangende Einrichtung der Dinge zubereitet oder durch seine immerwährende väterliche Regierung zugewandt hat, theils durch die Veranstaltungen, die er zu ihrer Belehrung und Abhaltung vom Unrecht durch vielfältige Offenbarungen seiner grossen Eigenschaften, so wol in ihrem eigenen Kraise *) als auch auf unserer Erde (§. 16. 14. f.) getroffen hat, das wichtigste beigetragen. Aber dies alles würde bei dem beständigem Kraislaufe der zum Guten stärkenden Wohlthaten Gottes und der guten Handlungen der Engel nicht in dem Maaße aufgefallen seyn, wenn sie nicht Menschen, welche vorher in einem ganz anderen Zustande waren, in den Genuß der Seligkeit, worin die guten Engel vom Anfang ihres Daseyns zu stehen gewohnt sind, erst übertreten

*) Auch von der Strafgerechtigkeit Gottes haben die Engel einen Beweis in ihrer eigenen Welt gesehen (2 Petr. 2, 4.).

sähen und aus ihren Empfindungen (Off. 7, 10.) bei einer für Sterbliche ganz neuen (v. 14. 16. f.) Lage die Grösse ihres eigenen Wohls um so höher schäzen lernten, zugleich aber auch in diesem Falle, wo die Seligkeit der verhältnismäßigen moralischen Würdigkeit so sichtbar vorangeht, und erst mit der neuen Seligkeit auch eine neue, an denselben Menschen im Augenblick ihres Todes noch gar nicht vorhandene (§. 12.), Stuffe moralischer Güte und himmlischer (Matth. 6, 10.) Thätigkeit anfängt (§. 12. 14. 15.), das Geschenk Gottes (Eph. 2, 8. f. Röm. 5, 15. 6, 23.), das beim εργαζεσθαι der Geschöpfe und also auch bei der Belohnung (Röm. 4, 4.) ihres Verhaltens (εργων) nach der einmal festgestellten Regel (§. 13.), schon zu Grunde liegt, und das moralische Betragen, das vermöge der väterlichen Güte Gottes immer neue Wohlthaten zur Folge hat, so factisch aus einander gesezt fänden, daß ihnen nun auch die deelle Auseinandersezung der, bei den Engeln schon so lange zusammenfliessenden, wohlthätigen Wirkungen Gottes und rechtmäßigen Wirkungen des Geschöpfs um so mehr erleichtert ist. Wie sehr dieses Hülfsmittel zur stärkeren Belebung des Gefühls ihrer Abhängigkeit von Gott, zugleich Hülfsmittel zur willigen Abhängigkeit von Gott in ihren Handlungen, oder zu desto standhafterer Beobachtung des νομος εργων sey, ist schon oben bemerkt. Hiezu kommt aber noch, daß bei der Begnadigungsanstalt selbst der νομος εργων so weit beibehalten ist, als er beibehalten werden konnte, ohne die Begnadigung aufzuheben. Wie bei dem νομος εργων eine bestimmte Gattung von Glükseligkeit, welcher das moralische Geschöpf ohne vorhergehende Verdienste aus freier Güte des

Schöpfers theilhaftig und empfänglich ist, schon zu Grunde liegt (§. 13.): so wird bei der Anwendung desselben auf uns vorausgesezt, daß wir durch eine neue Schöpfung ohne vorhergehendes Verdienst, aus freier Güte des begnadigenden Gottes, eine bestimmte, mit unserer Würdigkeit in keinem Verhältnis stehende, Gattung von Seligkeit, kurz, daß wir Antheil an der grossen Herrlichkeit haben sollen, die Jesus genießt (§. 13.). Die Seligkeit, die uns Gott ertheilen will, darf so wenig erst von uns erworben werden, als die noch unerschaffenen Engel die gute Lage erwerben mußten, worein sie durch ihre Schöpfung versezt wurden. Daher wird auch das zarte Kind nach seinem Tode der himmlischen Seligkeit ohne all sein Zuthun eben so theilhaftig (§. 8.), wie ihr die Engel bei ihrer Schöpfung ohne alles Verdienst theilhaftig wurden. Indeß handelt doch Gott bei denen, welche vor ihrem Uebergang in die andere Welt der Moralität fähig waren, nicht ohne Rükſicht auf ihr Verhalten. So allgemein (§. 2.) die Begnadigung ist, so wird doch das, allen Menschen ertheilte, Recht an eine, der vollkommensten Menschen innere Würdigkeit bei weitem übersteigende, Seligkeit durch beharrliche Untreue gegen das Gewissen eben so verloren, wie ein Theil der Engel seine, durch die Wohlthat der Schöpfung erhaltene, Ansprüche auf immer währenden und zunehmenden Genuß der Glükſeligkeit durch Untreue verloren hat. Und auch das Maaß des Antheils an der Gattung von Glükſeligkeit, welche Gottes Güte nun einmal für die Classe der Menschen aus Gnaden bestimmt hat, hängt, gleiche Anlagen *)

*) Die Vorzüge, welche ein Geist vor dem anderen aus der nemlichen

vorausgeſezt, von dem Maaß der Treue ab, das jeder in dieſem Leben beweiſet (§. 3.), wie das Maaß des Antheils, den jeder Engel an der, vom Schöpfer für dieſe Geiſterordnung zubereiteten, Glükſeligkeit wirklich genießt, bei gleichen anerſchaffenen Anlagen, von dem Maaße ſeiner Treue abhängt. Hiezu kommt, daß, ſo vortheilhaft ein recht auffallender Beweis von unverdienter, freier Güte Gottes für die Beförderung einer deſto willigeren Bequemung nach dem νομος εργων ſelbſt geweſen iſt (§. 16.), Gott ſeine unverdiente Gnade, welche bei der Anwendung des νομος εργων auf die Menſchen zum Grunde liegt und die Regel nach dem Bedürfnis verdorbener (§. 17.) Geſchöpfe modificirt *), noch überdies mit einem eben ſo auffallenden Beweiſe ſeiner Gerechtigkeit (§. 11.) begleitet, und dadurch einer verderblichen Hoffnung

---

Claſſe durch Schöpfung oder Geburt erhalten hat, kommen hier, wo nicht die Abhängigkeit unſerer Glükſeligkeit von dem Willen Gottes, ſondern der Einfluß unſers Verhaltens auf dieſelbige (§. 13.), erwogen wird, nicht in Berechnung. Eben dies gilt auch von den Hülfsmitteln, welche ein Menſch durch die äuſſere, von ſeinem Verhalten unabhängige, Lage, z. B. durch Erziehung, Umgang, Bekanntſchaft mit den näheren Offenbarungen Gottes u. ſ. w. vor anderen Mitmenſchen erhalten hat. Sie können ihn immer bei gutem Gebrauche im Guten weiter bringen (Matth. 25, 16. 20. 28. vergl. v. 17. 22.), als ein anderer Menſch bei gleicher Treue (v. 22. f. vergl. v. 20. f.) ohne dieſe Hülfsmittel kommen kan. Dieſe Betrachtung gehört aber nicht hieher, ſondern ſie beſtätiget die obigen Bemerkungen, wie unabhängig die Glükſeligkeit eines Geiſtes groſſentheils von ſeinem eigenen Verdienſte, und wie abhängig ſie dagegen von der zuvorkommenden, unverdienten Güte Gottes ſey.

*) S. Herrn Superint. Cleß (Lehre Pauli vom Geſez S. 102. f. 129. ff.) und weiter unten §. 19.

auf Gnade bei Vernachläßigung des νομος εργων, so vorgebeuget hat (§. 15.), daß es gewis nicht Schuld der Begnadigungsanstalt ist, wenn sie nicht zur Erkenntnis der freien Güte Gottes, welcher jedes moralische Geschöpf so viel zu danken hat, und zu einer desto dankbarern und willigeren Bequemung nach dem Willen, von welchem doch alle Geschöpfe so abhängig sind (§. 16.), sondern zu leichtsinniger Voraussezung einer, eben durch die Begnadignngsanstalt am allernachdrüklichsten abgeschnittenen (§. 15.), Hoffnnng gebraucht wird, daß Gott auf den, gerade durch die Begnadigungsanstalt aufs höchste geehrten, Gehorsam (§. 14.) bei Austheilung der Glükseligkeit nicht so genau sehen werde. So gewis ist es, daß die Lehre von dem Zutrauen, das wir auf Jesu Erlösung (Röm. 3, 24 — 26.) sezen sollen, den νομος εργων nicht aufhebt, sondern befestigt (v. 31.). Daß in der bißherigen Vertheidigung der Erlösungsanstalt auf die unsichtbare Geisterwelt so viele Rüksicht genommen wurde*), kan auch von denjenigen nicht wol misbilligt werden, welche die Verbindung anderer Geister mit den Bewohnern der Erde noch in Zweifel ziehen. Denn da es jezt (§. 12. ff.) blos darum zu thun ist, eine, aus anderen Gründen schon erwiesene (§. 7 — 11.), Thatsache gegen den Vorwurf der Unvereinbarkeit mit Gottes Eigenschaften zu retten: so ist es immer genug, wenn gezeigt werden kan, daß wenigstens Zweke möglich sind, warum die Versöhnungsanstalt getroffen werden konnte. Aber die Möglichkeit ande-

*) S. auch den wahren Gesichtspunkt der Bibellehre vom Versöhnungstode J. C. S. 36. ff. und Herrn Cons. Rath Leß Praet. Dogm. Ausg. 2. S. 612.

rer Geiſter auſſer den Menſchen, und die Möglichkeit eines allgemeinen Zuſammenhangs der Geiſterwelt wird auch ohne Rükſicht auf die ſchriftliche Offenbarung Gottes zugegeben werden müſſen *). Uebrigens mag die Beziehung, welche die Erlöſungsanſtalt auf die gute **) (1 Petr. 1, 12. Eph. 3, 10. Kol. 1, 20. Ebr. 9, 23. §. 14—16.) und böſe (§. 15.) Geiſterwelt hat, Urſache ſeyn, warum die Lehre von den Engeln, die in den Urkunden der älteren Offenbahrungen ſo ſelten berührt iſt, in dem Evangelium ſo viel umſtändlicher und häufiger getrieben wird. Die Erlöſung Chriſti, welche eben durch das Evangelium vornemlich bekannt gemacht werden ſollte (2 Kor. 5, 18. ff. 1 B. 1. 18. ff. Röm. 1, 16. f. vergl. 3, 21. ff.), kan wenigſtens nicht als das groſſe Werk der Weisheit (1 Kor. 1, 18—25. ***) 2, 6—8. Eph. 1, 6—10. 3, 10.) Gottes erkannt werden, wenn man den unſichtbaren und gröſten Theil der Geiſterwelt auſſer Augen ſezt, und den Einfluß der Verſöhnungsanſtalt blos auf die Menſchen einſchränkt.

---

*) Apol. des Sokr. B. 1. S. 107, 115. f. Syſtem der Glükſeligkeitslehre des Chriſtenthums S. 196. f. Gedanken über die Lehre der Schrift von Sünde und Genugthuung. S. 657. Betr. über die vornehmſten Wahrheiten der Rel. Th. 2. S. 502.

**) S. Herrn Conſ. R. Grieſingers Comment. de commodis angelorum bonorum ex opere redemtionis.

***) Gerade die anſcheinende (v. 23. 18. vergl. Notit. hiſt. epp. ad Cor. not. 152. p. 74.) Thorheit und Schwachheit Gottes, daß er die Seligkeit der Menſchen von einem Gekreuzigten abhängig gemacht hat (v. 30. 24. 18.) iſt weiſer und wirkſamer als alle Weisheit und Kraft (τὸ σοφὸν, τὸ ἰσχυρὸν, vergl. Röm. 9, 22. 2, 4. und die Ellipſis Joh. 5, 36. Ebr. 5, 5. k). S. 22.) der Menſchen. Der Kreuzestod Jeſu iſt ein weiſe gewähltes, kraftvol-

§. 17.

Wenn es die göttliche Weisheit für das Beste der Geisterwelt nüzlich gefunden hat (§. 16.), die freie Güte, welcher die guten Engel ihre moralische Vollkommenheit und die damit zusammenhängende Glükseligkeit im Grunde eben so wol zu danken haben, an dem Uebergange gewisser Geschöpfe aus einem physisch und moralisch unvollkommenen und traurigen Zustande in einen besseren, viel deutlicher sichtbar zu machen, als sie es durch jene, mit der eigenen Wirksamkeit und dem guten Verhalten der Engel so innig verwebte, Gnade werden konnte: so würden wir, da nun doch einmal eine gewisse Gattung verdorbener Geister zum Gegenstande der Begnadigungsanstalt gemacht werden mußte, uns auch in dem Falle beruhigen können, wenn wir in dem Zustande der moralischen Geschöpfe auf der Erde, welche ohnedieß schon, gleich bei ihrer Einrichtung für den Menschen, als Musterwelt gebraucht und ausgezeichnet wurde (§. 16.), keinen besonderen Grund zu entdecken wüßten, warum Gott den beschlossenen auffallenden Beweis seiner Gnade z. B. nicht an den in Verfall gerathenen Engeln, sondern gerade an den Menschen (Eph. 1, 5—7. 12. 2, 7. Ebr. 2, 6.) geben wollte. Allein auch hierüber hat uns Gott belehrt. Weil (επειδη *) der Tod durch einen Menschen

---

les Mittel zur Erreichung grosser Zwecke nicht nur an den Menschen, sondern in der Geisterwelt überhaupt (§. 14—18.).

*) Dieses επειδη vor γαρ hat der sel. Töllner (theol. Unterss. B. 1. St. 2. S. 76. ff.) übersehen. Paulus sagt nicht: „Denn durch einen Menschen der Tod und durch einen Menschen die Auferstehung der Todten;“ sondern das επειδη nöthiget uns, den zweiten

verurſacht iſt: ſo iſt auch die ſelige *) Auferſtehung durch einen Menſchen bewirkt worden (1 Kor. 15, 21.) Denn wie ſie (die Verſtorbenen, unter denen Chriſtus der erſte iſt v. 20. alſo οἱ τοῦ χριστοῦ v. 23.) um Adams willen alle ſterben müſſen, ſo werden ſie auch um Chriſti willen alle zu einem ſeligen Leben gelangen (v. 22.). Noch ausführlicher erklärt ſich der Apoſtel Röm. 5, 12. ff. über den Zuſammenhang unſe-

---

Theil des 21ſten Verſes als die ἀποδοσιν anzuſehen, und zu überſezen: Denn weil durch einen Menſchen der Tod (θανατος, vergl. 2 B. 1, 20. 5, 17. 8, 11. 13. 10, 7. 12, 20. Gal. 2, 21. Apoſt. bei Apg. 10, 15.), ſo (kommt, γινεται) auch die Auferſtehung durch einen Menſchen, jener nemlich (ſ. Töllner S. 78.) durch den Menſchen Adam, dieſe durch den Menſchen Chriſtus. Aber dieſe Stellung der beiden Säze erlaubt nicht, das γινεσθαι durch anfangen (S. 78.) zu überſezen. Denn es iſt keine Folge: weil der Tod mit einem Menſchen ſeinen Anfang genommen hat, ſo muß auch die Auferſtehung der Todten mit einem andern Menſchen ihren Anfang nehmen. Die Menſchen konnten ſterben, und unter ihnen freilich einer zuerſt ſterben, ohne daß deswegen einer oder mehrere hätten ſelig auferſtehen, oder überall wieder auferſtehen müſſen. Wenn hingegen die Freunde Chriſti (1 Kor. 15, 18.), die v. 19. von anderen Menſchen deutlich unterſchieden werden, ihren Tod ſich nicht ſelbſt zugezogen haben, ſondern ihr aller Tod von einem andern Menſchen herrühret oder von Adam verurſacht iſt: ſo konnte das einen Grund abgeben, warum Gott jenes Elend, das ihnen ein anderer Menſch zugezogen hat, wieder ohne ihr Zuthun, wieder durch einen andern Menſchen aufheben, und alſo Jeſum nicht nur für ſeine Perſon, ſondern als den Erſten unter vielen Brüdern, als ἀπαρχην των κεκοιμημενων (v. 20.), von denen v. 18. die Rede war, oder, wie ſich der Apoſtel v. 23. ſelbſt erklärt, als den, welchem die Seinigen (οἱ τοῦ χριστοῦ) nachfolgen ſollten, aus dem Tode auferwecken wollte.

*) Diſſ. de notione regni coelestis p. 21. und Ebr. 6, 2. b).

rer Begnadigung mit der eigenthümlichen Beſchaffenheit unſeres Verfalls. Auch hier ſagt er, daß die ganze (v. 18.) Menge der Nachkommen Adams wie Adam (v. 14.), und zwar um ſeinetwillen (vergl. 1 Kor. 15, 22.), oder, wie es hier näher beſtimmt iſt, wegen einer Vergehung *) dieſes einigen Menſchen (Röm. 5, 15. 17.), und zwar wegen einer einigen Sünde (v. 16. **) des Ungehorſams (v. 19.) gegen ein Verbot, auf deſſen Uebertretung (v. 14.) der Tod geſezt war

*) Erklärt man den Verfall der Menſchheit blos aus der Sinnlichkeit, die Adam, ohne ein angeerbtes Verderben, ſündigen machte, oder aus den Schwächen der menſchlichen Natur, welche mit der menſchlichen Natur ſelbſt, kraft des über Adam ausgeſprochenen Segens, von ihm auf ſeine Nachkommenſchaft fortgepflanzt wurden (vergl. Herrn Vicepräſ. Jeruſalems Betr. über die vornehmſten Wahrheiten der Rel. Th. 2. S. 509. ff.): ſo kan man zwar ſagen daß durch den erſten irdiſchen Stammvater der Menſchen die Sünde und der Tod in die Welt gekommen ſey (ſ. Herrn Prof. Junge philoſ. und theol. Aufſäze St. 2. S. 303.). Aber man kan nicht ſagen, was doch Paulus behauptet, daß durch Adams Sünde (Röm. 5, 15. 17.) oder (v. 18. f.) Ungehorſam und Verfall der Tod und alſo (v. 12.) auch die Sünde zu allen Menſchen hindurchgedrungen ſey. Denn nicht Adams Sünde und Verfall, ſondern die urſprünglichen Schwächen der menſchlichen Natur, welche durch die natürliche Abſtammung von Adam auf ſeine ganze Nachkommenſchaft übergegangen ſeyn würden, wenn auch Adam niemalen ungehorſam geweſen, und für ſeine Perſon in den, wegen Schwachheit ſeiner Natur blos möglichen, Verfall nicht wirklich gerathen wäre, müſten nach jener Vorausſezung als die Urſache der Sünde und folglich (ſ. Herrn Vicepräſ. Jeruſalem S. 509.) des Todes bei den Nachkommen Adams betrachtet werden (S. 512. f.).

**) Diſſ. de ſenſu vocis παράπτωμα p. 4. S. auch den ſel. Töllners (S. 71. f.).

(1 Mos. 2, 17.), sterben müsse, und daß eben aus dem Grunde (Röm. 5, 15. 17. vergl. 1 Kor. 15, 21.) um so eher zu erwarten sey, daß uns nun eben so (Röm. 5, 18. f. vergl. 1 Kor. 15, 22.) durch einen einigen Menschen (Röm. 5, 15. 17.) und seinen Gehorsam (v. 19.) zu einem seligen Leben (v. 17. f.) geholfen werde. Den leiblichen *) Tod sieht der Apostel als den sinnlichsten Beweis an, daß das Urtheil (κριμα v. 16.), welches um Einer Sünde willen (1 Mos. 2, 17. 3, 11. 17.) über Adam ergangen ist (v. 19.), alle seine Nachkommen, die alle, wie Adam, sterben müssen, wenn sie gleich jene Sünde nicht begangen und auch kein anderes Gesez, auf dessen Uebertretung Todesstrafe gesezt gewesen wäre, wie dies bei den mosaischen Geboten (Röm. 5, 13.) häufig der Fall war, übertreten hatten (v. 14.), zugleich mit dem Adam betroffen habe, daß sie alle unter der Verurtheilung, die Adam durch eine Sünde verschuldet hatte, eben so wol liegen (v. 16. 18.), als er, oder daß auch sie wie Sünder behandelt werden (v. 19. **). Eben dies scheint mir auch v. 12. gesagt zu

*) Dieser konnte ohne weiteren Beweis, nach einer unwidersprechlichen Erfahrung für das allgemeine (v. 12.) Schicksal der Menschen angenommen werden. Dessen Herrschaft in der Periode zwischen Adam und Moses (v. 14.), war auch aus Mosis Schriften selbst (1 B. 5. u. f. w. bekannt. Dieser wird zur Zeit der Auferstehung (1 Kor. 15, 21. f.) völlig aufgehoben (v. 26. 42—55.). Die selige Auferstehung ist der lezte (v. 26.) und höchste Beweis unserer Wiederherstellung durch Christum, wie der leibliche Tod der erste und auffallendste Beweis unseres, durch Adam entstandenen, Verfalls ist (v. 21. f.).

**) Αμαρτωλοι κατεσταθησαν oder (s. Jac. 4, 4. und *Kypkii* Annott. ex Herod. ad 3, 6.) ησαν bedeutet: sie werden als Sünder an-

seyn. Ich trete den Auslegern bei, welche den Nachsaz zu diesem Verse weiter unten (v. 18.) suchen. Denn das διὰ τοῦτο v. 12. verspricht offenbar etwas von dem vorhergehenden (v. 11.) angemessenes, was wir v. 12.), wo nur von Elend und Tode, nicht von Versöhnung und Freundschaft Gottes (v. 11.), die Rede ist, überall nicht finden. Wenn wir hingegen den 18ten Vers, dessen Anfang (ἀρα ἀν) ohnehin erwarten läßt, daß der irgendwo abgebrochene Faden wieder aufgenommen werde, mit dem 12ten Verse verbinden: so hängt alles gut zusammen. „Wir, die Gott, ehe wir noch versöhnt waren, so lieben (v. 8.) konnte, daß er Christum zu unserer Versöhnung sterben ließ, werden nun, da die Versöhnung durch das Blut oder den Tod des Sohnes Gottes bereits zu Stande gebracht und unser Versöhner von den Todten auferwekt ist, oder bei Gott lebt, noch vielmehr von Strafen frey seyn müssen (v. 9. f. vergl. 8, 32. 34.). Aber nicht nur das, wir haben Gott nicht nur nicht gegen uns (5, 1.), sind nicht nur von Strafen (v. 9.) gerettet (v. 10.), sondern eben durch Jesum, durch welchen wir die Versöhnung erhalten haben, dürfen wir uns auch der besonderen Gnade *) Gottes rühmen (v. 11.) vergl. v. 21 f. 8, 31. 35. ff.). Wie also durch einen Menschen alle dem Tode unterworfen wurden, ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον

---

gesehen und behandelt (1 Kön. 1, 21. Obss. gr. p. 14.). Dies erweiset theils das entgegenstehende δικαιοι κατασταθησονται, das offenbar δικαιωσιν andeutet (Röm. 5, 18.), wie auch 2, 13. δικαιον ειναι so viel ist, als δικαιωθηναι; theils aber auch das vorhergehende κατακριμα 5, 18.

*) Diss. de sensu vocis δικαιος p. 46.

(5, 12.); wie, ſage ich (v. 18.), durch Eines Verfall *) oder Verurtheilung wegen Ungehorſams (v. 19.) ein verurtheilender Ausſpruch über alle Menſchen ergangen iſt **): ſo iſt auch durch Eines Gerechtſprechung (§. 14.) über alle Menſchen eine beſeligende Gerechtſprechung ergangen. Durch unſern HErrn Jeſum Chriſtum (v. 11.), weil (§. 14.) er, vermöge ſeines Gehorſams (v. 19.) bis zum Tod am Kreuz, durch Auferwekung und Verſezung in die Herrlichkeit für gerecht erklärt zu werden verdiente, ſind wir zugleich für gerecht erklärt worden (4, 25.), und dies ſo, daß wir nicht nur von Strafen errettet (5, 9. f.), ſondern auch (v. 11.) groſſer Wolthaten Gottes, einer herrlichen (v. 17. 2.) Seligkeit froh werden ſollen. Eine δικαιωσις, die δικαιωσις ΖΩΗΣ (v. 18.) iſt, ergieng über uns durch unſern HErrn, Jeſum Chriſtum". Erſt die Apodoſis v. 18. ſagt etwas, das mit v. 11. durch δια τουτο v. 12. verknüpft werden konnte, oder der 12te Vers wird in Verbindung mit v. 18. zu einer richtigen Forgerung aus v. 11. †): „wenn wir nun, da Je-

*) Diſſ. de ſenſu vocis παραπτωμα p. 5. ſs. de ſenſu vocis δικαιος not. 76.

**) Εις κατακριμα (δικαιωσιν) iſt ein hebräiſchartiger Nominativ (Obſſ. gr. p. 289.), bei welchem das verbum ſubſtantivum verſtanden werden muß, wie 1 Kor. 15, 21. S. 634.

†) Wenn man nur das δια τουτο v. 12. nicht überſieht, ſo iſt es nicht ſo ſchwer, den Zwek der Vergleichung v. 12. ff. zu beſtimmen. Die Verbindungs-Formel führt uns auf das Vorhergehende zurük. Hier (v. 1. ff.) aber war nicht von der Allgemeinheit der Erlöſung die Rede. Dieſe iſt alſo auch nicht Hauptzwek der, auf v. 1. ff. gegründeten (v. 12. δια τουτο), Vergleichung, wie Herr Vicepräſ. Jeruſalem (S. 508—510.) mit dem ſel. Töll-

sus lebt (v. 10.), da er schon die Belohnung seines Gehorsams, schon das δικαίωμα v. 18. erhalten hat, und also der

ner (S. 80. ff.) annimmt. Hingegen ist v. 1. ff. von der Art die Rede, wie die Menschen erlöset worden seien, nemlich durch Jesum Christum (v. 11. 9. 1. f.) und seinen Tod (v. 6. 8. 9. f.). Folglich ist es allerdings Endzwek des Apostels, zwischen Adam und dem Erlöser eine solche Vergleichung anzustellen (v. 14. f. auch Töllner S. 92. f.), daß dadurch die Art der Erlösung, insofern sie nemlich durch Einen Menschen, Jesum Christum, geschehen ist (v. 15. 17 — 19. 21.), erläutert wird. Zu dieser Absicht taugt nur eine Betrachtung der Art, wie sich Tod und Verdammungs-Urtheil und Unseligkeit über die Menschen verbreitet hat, oder jenes Elend muß eben sowol durch Einen Menschen (v. 12. 15. 17 — 19.) entstanden seyn, der Adam hieß (v. 14.), wie vorher (v. 1 — 11.) gesagt wurde, daß die Seligkeit durch einen Menschen erworben sey, der Jesus hieß. Nur bei diesem Vergleichungs-Puncte wird begreiflich, was auch dem sel. Töllner (S. 87. ff.) so stark auffiel, warum das „durch Adam" einmal über das andere wiederholt wird. Hingegen läßt sich freilich mit nichts darthun, daß zwischen der Art des Verfalls und der Erlösung eine vollkommene Aehnlichkeit statt finden müsse. Aus dem Zwecke des Apostels folgt nur so viel, daß der menschliche Verfall von Einem Menschen herrühre, und verursacht sey, wie die Erlösung von Unseligkeit auch von Einem Menschen bewirkt worden ist. Ob hernach der Grund, warum Adams Ungehorsam allen seinen Nachkommen zur Last gefallen ist, eben derjenige ist, aus welchem uns Christi Gehorsam zu statten kommt, läßt sich aus der Vergleichung nicht bestimmen, weil jede Vergleichung nur in gewisser Rüksicht gilt, und Verschiedenheiten, die ausser dem Zwecke liegen, keineswegs aufhebt. Wie auf der einen Seite Tod und Verurtheilung durch eine einige (v. 16.) Sünde des Ungehorsams, und auf der anderen Seite seliges Leben und Lossprechung durch einen Zusammenhang von Handlungen (s. Töllner S. 70.) des Gehorsams bewirkt worden ist (v. 15. 17 — 19. 21.): so kan ja auch die Art der Theilnehmung an dem Verdienste eines einigen Menschen auf beiden Seiten verschieden seyn. S. Herrn Vicepräs. Jerusalem

ihm auferlegte (§. 15.) Versöhnungstod (v. 9. f.) vorüber ist, oder, wir die Versöhnung bereits durch ihn empfangen haben (v. 11.), nicht nur von Strafen frei sind (v. 9. f.), sondern auch durch Jesu Vermittelung die höchste Wolthaten (ζωην v. 18.) von Gott erwarten dürfen (v. 11.); so ist demnach (v. 12.) allen Menschen nicht blos Tod und Verurtheilung durch Einen Menschen zugezogen worden, sondern es ist ihnen auch, wiederum durch Einen Menschen, Befreiung von Strafe, und eine Seligkeit, wie wenn sie Gerechte wären, zuwegegebracht worden (v. 18.)." Wird aber v. 18. die Protasis v. 12. wiederholt, um den, oben angefangenen, Saz vollständig zu machen; so wird v. 12. das nemliche stehen, wie die Protasis v. 18. enthält. Diese sagt, durch Eines Menschen Verfall sei über alle ein Verdammungsurtheil ergangen, und v. 12. steht das nemliche, wenn wir παντες ημαρτον eben so verstehen, wie αμαρτωλοι κατεσταθησαν οι πολλοι v. 19. „Durch Einen Menschen sind alle dem Tode unterworfen worden, (εφ' ω) weil alle als solche, die gesündigt haben, angesehen und behandelt werden *), d. i. weil sie alle unter dem Verdammungsurtheil (κατακριμα v. 18.) liegen." Der 12te Vers bemerkt dreierlei Umstände, 1) daß die αμαρτια durch einen Menschen in die Welt gekommen sey, 2) daß sich von dieser αμαρτια der Tod herschreibe, und 3) daß sich auf diesem Wege (ουτω, durch

S. 510. f. den sel. Töllner S. 95. ff. und den sel. Weismann (Institt. theol. p. 389. f.)

*) Vergl ημαρτηκως εσομαι, „ich will als einer, der gesündigt hat, behandelt, für schuldig angesehen werden" 1 Mos. 44, 32. und יחטאו, „ich werde als schuldig behandelt werden" Joh. 9, 29.

die αμαρτιαν) der Tod aller Menschen aus dem Grunde bemächtige, weil sie alle wie Sünder behandelt werden oder unter dem κατακριμα seien. Die αμαρτια, welche durch Einen Menschen in die Welt kam (v. 12.), und dann in der Welt war (v. 13.), ist nicht Adams Handlung wider das Verbot (παραβασις v. 14.), von welcher es nicht erst gesagt werden durfte, daß sie αχρι νομυ oder (v. 14.) in der Periode von Adam bis auf Mosen auch schon vorhanden (εν κοσμω) gewesen sey, und von welcher es falsch ist, daß man sie, so lang Mosis (v. 14.) Gesez nicht da war (μη οντος νομυ), nicht geachtet habe (v. 13.). Das Gesez, wonach Adams Handlung beurtheilt werden mußte, ist ja gewesen (1 Mos. 2, 17.), ehe es von Adam übertreten wurde, und Mosis Gesez machte die Strafbarkeit jener Handlung nicht merklicher, sondern es war nur ein ähnliches, eben darum aber ein anderes Gesez, als das von Adam übertretene, ein Gesez, das andere Handlungen bei Todesstrafe verbot, und also andere, aber ähnliche Sünden, wie das ältere Gesez bei Adam, veranlassen konnte (Röm. 5, 14.). Es ist von einer αμαρτια die Rede, die so in die Welt kam, daß sie vor und unter dem Gesez in der Welt blieb (v. 13.); nicht von einer vorübergehenden Handlung Adams, sondern von etwas, das so in die Welt kam, wie der dadurch in die Welt gekommene Tod (δια της αμαρτιας ο θανατος εις τον κοσμον εισηλθε), das also über alle Menschen kam, und dadurch (ετως) machte, daß auch der Tod über alle Menschen kam (v. 12.) oder herrschte (v. 14.). Kurz, die αμαρτια steht hier metonymisch (S. 530.) für die Ursache der Sün-

de *), oder für die Quelle der einzelnen Verſündigungen, wie auch 7, 8. ff. dasjenige im Menſchen (v. 17. 20.)

*) In eben dieſer Bedeutung kommt das Wort 7, 7. zweimal vor: wenn die ſündlichen Leidenſchaften durchs moſaiſche Geſez rege gemacht werden (v. 5.) ſo ſcheint das Geſez Urſache der Sünde αμαρτια vergl. die von Morus p. 84. Prælect. in ep. ad rom. angef. Stelle Mich. 1, 5.) zu ſeyn? das ſey ferne. Aber die Urſache der Sünde (την αμαρτιαν) hätte ich ohne das Geſez nicht ſo kennen gelernt. Ich hätte z. B. (γαρ, vergl. Ebr. 6, 13.) von böſer Luſt nicht ſo viel empfunden, ſie nicht ſo aus Erfahrung kennen gelernt, wenn das Geſez nicht geſagt hätte: laß dich nicht gelüſten, wenn nicht dieſes Gebot (v. 8—11.) des Geſezes (v. 12.) der eigentlichen Urſache der Sünde, die ſich erſt recht regte, da ich vor Lüſten gewarnt wurde, Gelegenheit gegeben hätte aufzuwachen (v. 8. f.), und durch die nun hervorgebrachten Lüſte ihre Thätigkeit v. 8.), aber auch durch den mit der Warnung des Geſezes übereinſtimmenden ſchädlichen Erfolg der Lüſte (v. 10. f.) die ſchlimme Beſchaffenheit ihrer Thätigkeit (v. 13.), welche eine ſo heilſame Warnung (v. 10.), das Gute ſelbſt (v. 13.) in Gift verwandelt, beſſer ans Licht gekommen wäre." Der Apoſtel ſezt noch hinzu (v. 14. ff.), die Thätigkeit, oder die Gewalt dieſer Quelle von Sünden (dieſer αμαρτια v. 17. 20.) über den Menſchen ſey ſo gros (v. 14.), daß dieſer die Güte eines Gebots oder des Geſezes überhaupt (v. 16.) ſelbſt einſehen, und den Wunſch, nach der Vorſchrift zu handeln, wirklich haben könne, deſſen ungeachtet aber von dem, was das Geſez verlange und er ſelbſt wünſche, am Ende doch das Gegentheil vollbringe (v. 19. 15.). Aus dieſer Erfahrung zieht Paulus v. 21. den Schluß: „ich habe alſo das Geſez, das αμαρτια (die Urſache der Sünde) iſt (vergl. v. 7), das mir meine Handlungen vorſchreibt und beſtimmt, ausfündig gemacht (deprehendi per ſuperiorem inveſtigationem, vergl. Kypke bei Apg. 23, 2.); ich entdecke es dadurch, weil (vergl. die ähnliche Verſezung des αυτος Phil. 3, 11. k) ſich bei mir, der ich doch das Gute thun will, weil ſich eben bei mir (vergl. αυτος εγω Röm. 7, 25.) das Böſe findet (ſ. Kypke bei v. 18.). Freilich aber iſt das Geſez, wornach ſich meine Handlungen richten, was die Urſache meiner Verſündigungen (v. 19.) iſt, nicht das oben (v. 7.) in Verdacht gekom-

αμαρτια heißt, was ohne das moſaiſche Geſez da war (v. 8. 9. vergl. 5, 13.), aber nicht ſo geachtet wurde

---

mene Geſez Gottes. Deſſen (v. 22.) Wirkung zeigt ſich in meinem Gemüthe. Das hat mich überzeugt, es wäre gut (v. 16.), wenn ich mich nach ſeinen Vorſchriften richtete. Weil nun aber bei aller dieſer Ueberzeugung, und bei meinem Wunſche, das vom Geſez vorgeſchriebene Gute zu thun (v. 21.), das, was Gottes Geſeze will, und was mein Gemüth ſelbſt will, welches Gottes Geſez zu ſeinem Geſeze (νομω του νοος v. 23.) gemacht hat (v. 25.), doch nicht geſchieht, ſondern das entgegen ſtehende Böſe in mir wirklich wird (v. 21.): ſo muß ich das Gute, das ich will, nicht thun können (ουρισκω v. 18. vergl. Hypke S. 172.), ich muß unter einer Gewalt ſtehen (v. 14.), es muß ein gewiſſes anderes Geſez (v. 21.) meine Handlungen beſtimmen. Dieſes, in mir ſelbſt befindliche (vergl. v. 17 2te) Geſez (νομος εν τοις μελεσι μου v. 23.) muß dem guten Geſez Gottes, das mein Gemüth zu ſeinem Geſez gemacht hat, das mein Gemüth ſelbſt billigt (v. 22. 25. 16.), widerſtreben, und mich, mein ganz anders denkendes und dem Geſeze Gottes beitretendes Gemüth, gefangen für ſich (τω νομω του οντι εν τοις μελεσι μου v. 23.) nehmen, mit Macht (v. 14.) dahin reiſſen, daß ich nicht thue, was ich nach Gottes Geſez billige, ſondern was jener Tyrann haben will. Dies Geſez nun in meinem Leibe (v. 24. 6, 12.) und deſſen Gliedern (v. 13. 19. 7, 5.), die mächtigen Leidenſchaften, die ſich in meinen Gliedern regen (v. 5.), und die auch über das, eines beſſern überzeugte, Gemüth ſo viele Gewalt haben (v. 23. 14.), die ſind das Geſez, welches die Urſache der Sünde (αμαρτια v. 7.) iſt. Dieſe ſind der, dem Geſeze Gottes (v. 25.) und den Vorſchriften, die ſich jenem zu Folge (v. 22.) das Gemüth macht (v. 23.), ſo gewaltig entgegen arbeitende νομος της αμαρτιας (v. 23. 25.) και του θανατου (8, 2.).[a] In Beziehung auf den Einwurf 7, 7. ſagt der Apoſtel v. 21. überhaupt: ich habe das Geſez, das meine Handlungen beſtimmt, (aber freilich nicht das in der Einwendung

(v. 13. *) vergl. 7, 7.), weil es durch das Gesez erst recht auflebte (v. 9.), und eben dadurch in seiner ganzen Häßlichkeit erst recht offenbar wurde (v. 13, §. 6.), daß ihm die an sich so heilsame (v. 10. 12.) Erkenntnis des Guten gerade zu einem gegenseitigen Verhalten (v. 8. 11.), dessen Schädlichkeit (v. 10. f.) sodenn auch durch die, im

angeklagte Gesez ist), aufgefunden. Daß er nicht das Gesez Gottes meyne, wird so gleich dadurch zu erkennen gegeben, daß die Handlungen, welche das aufgefundene Gesez bestimmt, für το καλον (vergl. v. 19.) oder dem Gesezе Gottes zuwiderlaufend (v. 16. 12.) erklärt werden, und also von der Ursache der Sünde (αμαρτια v. 17. 20. 14) die Rede ist, was Gottes Gesez nach der ausdrüklichen Erklärung v. 7. nicht ist. Daher wird dieser, dem Gesezе Gottes (v. 22.) entgegenstehende, νομος (v. 21.) gleich darauf (v. 23.) ein anderes Gesez genannt, das nicht ausser dem Menschen sey, wie das Gesez Gottes (v. 22), aber auch nicht im Gemüthe, das dem Gesezе Gottes beitreten könne, indem man sündiget; also in den Gliedern (v. 23.) des sterblichen Leibes (v. 24.). Endlich wird v. 23. am Schlusse, da für das Pronomen εαυτω das, am Anfange des Verses erwähnte, Nomen selbst (ο νομος ο ων εν τοις μελεσι) gesezt wird, (wie Luc. 11, 17. οικον für Matth. 12, 25.) εαυτον, Matth. 12, 26. την εαυτου für εαυτον, Luc. 3, 19. zu Ende ο ηρωδης, und Joh. 4, 1. ιησους für αυτος steht, vergl. Obss. p. 106. ſs.), noch der genitivus appositionis: της αμαρτιας hinzugefügt, und also das Gesez in den Gliedern ausdrüklich für die αμαρτια (Ursache der Sünde), und folglich auch für die Ursache des mit der Sünde verbundenen Todes (θανατον Röm. 8, 2.) erklärt, da hingegen von dem Gesezе Gottes weder das eine noch das andere gesagt werden kan. Es ist weder αμαρτια (7, 7.) noch θανατος (v. 13.); kein Gesez das Ursache der Sünde und des Todes (νομος της αμαρτιας και του θανατου 8, 2. vergl. Ebr. 7, 2. 1). 2 Petr. 2, 1.) wäre.

*) Ουκ ελλογειται v. 11. scheint gleichbedeutend zu seyn mit αλογειται, nulla eius ratio habetur. Vergl. 2 Macc. 12, 24. und L. 11. leg. alleg. p. 74.

mosaischen Gesez ausdrüklich bestimmten und nach demselben vollzogenen, Strafen um so sichtbarer wurde, die ganz unnatürliche Veranlassung gab. Αμαρτια ist das, was Versündigung oder Uebertretung des Gesezes (αμαρτιαν) verursacht (κατεργαζεται v. 8. 11. 13. 17. 20.). Diese Quelle der Sünden (η αμαρτια) ist durch Einen Menschen in die Welt gekommen; von diesem Uebel (δια της αμαρτιας) schreibt es sich her, daß der Tod in der Welt ist, und auf diese Weise (ουτως), eben durch jene Quelle der Sünden, durch jene Verdorbenheit ist es geschehen, daß auch der Tod über alle Menschen herrscht, weil nemlich alle wie Sünder behandelt werden (v. 12.). Paulus nimmt v. 12. an, daß alle Menschen wie Sünder behandelt werden (unter einem κατακριμα seien v. 18.), weil sie alle sterben müssen, wie Adam (v. 14.), dessen Tod ohne Zweifel eine richterliche Verurtheilung zum Grunde hatte (1 Mos. 2, 17.). Aber Gott würde nicht alle Menschen wie Sünder behandeln, wenn sie nicht dem Adam ähnlich wären, der vermöge des auf ihm liegenden κατακριμα sterben mußte. Erst aus der Verdorbenheit (δια της αμαρτιας Röm. 5, 12.) fließt der Tod. Auf diese Art (ουτως) ist der Tod und das κατακριμα, wovon der Tod der sichtbarste Beweis für sinnliche Menschen ist, oder die Behandlung der Menschen als Sünder (das ημαρτον), welche beim Tode zum Grunde liegt (εφ' ω), allgemein geworden. Die Verdorbenheit (αμαρτια) ist demnach eben so allgemein unter den Menschen, als die Sterblichkeit (vergl. auch 8, 10.). Sie ist auch bei denen, welche für ihre Personen nicht gerade gegen ein Gebot, auf dessen Uebertretung der Tod gesezt

wäre, ſich vergangen haben (5, 14.), dennoch vorhanden (v. 13.), weil ja auch dieſe dennoch ſterben müſſen (v. 14.), wie Adam. Da nun die kleinſten Kinder dem Tode eben ſo wol unterworfen ſind, wie die Erwachſenen, der Tod aber auf keinem anderen Wege, als vermittelſt der Verdorbenheit (ὁτω, δια της αμαρτιας v, 12.), an die Menſchen ein Recht hat: ſo muß ſich die Verdorbenheit, wie der Tod, auch bei den kleinſten Kindern finden. Wenn man ſie ſchon bei ihnen nicht ſo achtet, weil ſie noch kein Geſez verſtehen und alſo auch kein Geſez übertreten können (v. 14.), wie Adam; ſo iſt ſie doch vorhanden (v. 13.). Sie iſt in dieſem Stande nur noch todt und unthätig (7, 8.). So bald aber das Gebot kommt, wenn das Kind nur erſt ein Gebot oder Verbot verſtehen kan, ſo zeigt die Verdorbenheit ihr Daſeyn durch wirkliche Thätigkeit gegen die Vorſchrift (v. 23.). Da lebt ſie auf (v. 9.). So lang die Vernunft im Menſchen ſchläft *): ſo ſchläft auch die Verdorbenheit. Aber dieſe iſt vor ihrem Aufwachen ſo wol vorhanden †) als

*) Neue Apol. des Sokr. B. 2. S. 364.

†) Ihr frühes Daſeyn iſt nicht aus der Erfahrung, welche allerdings allein nicht entſcheiden kan (Philoſ. und theol. Aufſäze St. 2. S. 256. ff 2. 366. Nürnb. 1780.), ſondern aus der Schrift erwieſen worden. Aber auf Gottes Zeugnis (§. 10. dürfen wir auch eine, der Pſychologie und Anatomie unerreichbare, Sache oder, wenn man will (vergl. Herrn Prof. Junge a. a. O. S. 287.), eine qualitatem occultam glauben, die wir nicht genau beſtimmen oder deutlich angeben können. Da der Pſycholog nicht die Seele an ſich, ſondern blos einen Theil ihrer Aeuſſerungen, kennt, und auch das Innerſte des Leibes, bei aller Kenntnis der gröberen Maſſe, für unſere Sinnen ein undurchdringliches Ge-

jene, wenn sie sich gleich Anfangs so wenig zu erkennen giebt, als die Vernunft. Ist nun dieses Verderbnis in allen Menschen, welche dem Tode unterworfen sind, also auch in den allerkleinsten, selbst in ungebornen Kindern vorhanden: so kan es weder durch böse Beispiele noch durch schlechte Erziehung entstanden seyn. Denn beide Ursachen *) können ja auf ganz kleine Kinder noch nicht wirken. Eben so wenig kan es aus dem im Verhältniß gegen die Vernunft so frühen Erstarken der Sinnlichkeit erklärt werden †). Denn das Verderbnis ist schon in dem ungebornen Kinde, bei dem die Sinnlichkeit selbst noch zu wenig erwacht ist, als daß man solche Aeusserungen annehmen könnte, wodurch der Eindruk lasterhafter Neigungen in das Innerste der Seele dringen möchte. Der erste Ursprung des Verderbens, mit welchem

---

heimnis bleibt, so kan in den Kräften des Menschen, deren Natur wir nicht kennen, leicht eine, für die Moralität wichtige, Disposition, und folglich auch, seit der Zerrüttung der menschlichen Natur, eine unordentliche Disposition (s. Herrn Geh. Kirchenr. Döderleins Inst. Theol. christiani §. 182. Obs. 3.) statt finden, welche wir nicht an sich, sondern blos durch die Folgen beschreiben können, die sich bei der Entwiklung des Menschen allmälig zeigen (s. Herrn Geh. Kirchenr. Griesbachs Anl. zum Studium der popul. Dogmatik §. 123. f.) Das Verderbe[n] ist eine Disposition zu den sündlichen Leidenschaften (Röm. 7, 5.) oder gesezwidrigen Trieben, welche wir bei dem Menschen wahrnehmen, wenn er einmal Gegenstände seiner Begierden und Gesezе kennen lernt, oder wenn er einsieht, was er kan und was er soll.

*) S. Töllner S. 99.

†) S. Herrn Prof. Eberhard S. 362.

und durch welches (5, 12.) sich der Tod über alle Menschen verbreitet hat, ist bei einem bestimmten Nachkommen Adams nicht in der Bosheit oder Ungeschicklichkeit gleichzeitiger Menschen zu suchen, so viel auch Verführer und Erzieher zur schnelleren und unglüklicheren Entwiklung des schon vorhandenen Verderbnisses allerdings beitragen können, sondern das Verderben (αμαρτια), das sich überall in der Welt (bei allen Menschen) findet (εις τον κοσμον εισηλθε), oder wodurch (ητις, δια της αμαρτιας) sich die Sterblichkeit über alle Menschen (die Welt) verbreitet hat, schreibt sich von Einem Menschen (v. 12.), dem Adam (v. 14.), her (1 Kor. 15, 21. f.), und zwar hängt es nicht an der vom Schöpfer veranstalteten, allmähligen Perfektibilität des Menschen, sondern der Tod, und also auch das Verderbnis (αμαρτια), welches der Tod voraussezt (Röm. 5, 12.), beruht auf einer Handlung (v. 15. 17.) Adams, wodurch er ein göttliches Gesez übertreten hat (v. 14. 19.), und welche man der Natur oder vielmehr dem Schöpfer Adams um so weniger zur Last legen kan, weil der Unerfahrenheit des Menschen die Hülfe göttlicher Belehrung (1 Mos. 2, 17.) beigesprungen war, und seine eigene Vernunft es also gar wol entscheiden konnte (3, 2. f.), ob das Vergnügen, dessen Eindrücken er folgte (v. 6.), sich mit der Glükseligkeit vertrage. Vermöge dieser einigen (Röm. 5, 16.) Handlung ohne *) Dazwischenkunft weiterer böser Handlungen, wodurch Adam selbst oder seine Nachkommen ein böses Beispiel gegeben oder es in der Erziehung verfehlt hätten, ist der Tod (v. 15. 17.) und

*) S. Töllner S. 99. f.

folglich auch das Verderben, durch welches ſich der Tod über alle Menſchen verbreitet hat (v. 12.), vorhanden. Es blieb folglich nicht dabei, daß Adam ſeine Erkenntniß der Güte Gottes (1 Moſ. 3, 2.) und die darauf gegründete Ueberzeugung, daß auch das Verbot eine wolthätige Abſicht haben werde (v. 3.), durch die Annahme einer, den bisherigen Erfahrungen und Empfindungen des Menſchen widerſprechenden, Vorſtellung von Gott (v. 5.) für einen einzelnen Fall geſchwächt, und dadurch der ſinnlichen Begierde (v. 6.) den Sieg über ſein Gewiſſen erleichtert hat; ſondern von dieſer Handlung an *) (Röm. 5, 15—17.) war die Quelle des Todes, die ſich über die Menge ſeiner Nachkommen (v. 15. 17.), τον κοσμον (v. 12.), verbreitet hat, oder (v. 12.) die αμαρτια in ihm. Dieſe Quelle des Todes und (7, 7. ff.) der Sünde hatte nach dem Apoſtel ihren eigentlichen Siz in dem dahin ſterbenden (v. 24.) Leibe †)

*) a. a. O. S. 102. f.

†) Damit ſtimmt die Hypotheſe (ſ. Herrn Ritter Michaelis über Sünde und Genugthuung §. 56—58.) ſehr gut überein, daß die beſondere Beſchaffenheit der erſten Verſündigung, oder das Eſſen von der verbotenen Frucht die ſchlimme Diſpoſition (die αμαρτιαν 5, 12.) verurſacht habe. Die Einwendungen in den theol. Aufſäzen St. 2. S. 278. ff. beweiſen nur ſo viel, daß man die Natur und Wirkungsart der verbotenen Frucht aus der Wirkungsart anderer, bekannteren Gifte nicht beſtimmen kan. Jene kan ja aber auch von dieſer ſehr verſchieden geweſen ſeyn. Daneben wird, z. B. gleich bei der Inſtanz von den Liebestränken (S. 278.), vorausgeſezt, daß das angeerbte Verderben in beſtimmten, auf gewiſſe Gegenſtände gerichteten, Neigungen beſtehen müſſe (vergl. S. 268 f.). Dies iſt aber nicht nothwendig. Iſt eine Diſpoſition zu unmäßigen, gewaltſamen Trieben da; ſo kan ſich die un-

(v. 23.), aber die Seele Adams wurde dadurch nicht weniger zerrüttet. Denn indem die körperlichen Triebe (παθηματα v. 5.) ihr ursprüngliches richtiges Verhältnis gegen die Macht des Verstandes und Gewissens überschritten; so wurde die Seele (ο εσω ανθρωπος v. 22. ο νους v. 23. 25.) in eben dem Maaße schwach, in welchem die körperlichen Triebe verstärkt wurden, so schwach, daß sie der Sclave des Uebels (της αμαρτιας v. 14.) in dem Körper (v. 23. f. 5. 6, 12.) oder (vergl. 2 Kor. 4, 10. mit 11.) dem Fleische (Röm. 7, 25.), und also selbst fleischlich (v. 14.) war, so, daß sie auch im Falle einer besseren Ueberzeugung sie nicht durchzusezen vermochte (v. 18. εχ ευρισκω), sondern wie ein Gefangener (v. 23.) oder Sclave (v. 14.) zu dem hingerissen wurde, was sie selbst nicht billigen konnte (v. 15. 19.), was aber diss Verderbnis im Körper (v. 23. 25.), das den ganzen Ich beherrschte (v. 14.) und zum Fleisch machte (v. 18.), haben wollte. Und hier ist noch der beste Fall gesezt. Denn wie oft werden die unordentlichen Triebe das Nachdenken über Gutes und Böses überall verhindert oder die Untersuchung unter ihrer Leitung partheiisch gemacht haben? War nun Adam einmal in diesem Sinne (v. 18.) Fleisch, daß seine körperlichen Triebe in Unordnung gerathen, und über die Seele Meister geworden waren: so war es, kraft des oben geführten Beweises*), un-

---

gestümme Heftigkeit in Personen, die einmal Kenntnisse haben, bald bei dieser, bald bei jener Gattung von Gegenständen, und doch allemal so äussern, daß Vernunft und Gewissen gegen die Leidenschaft, was auch immer ihr Gegenstand ist, nichts vermag. S. Herrn Sup. de Marnes a. a. 3. S. 281. ff.

*) Nach der Erfahrung pflanzen sich gewisse Beschaffenheiten von den Aeltern auf die Kinder fort, andere aber nicht (s. Herrn Prof.

vermeidliche Folge der natürlichen Abſtammung aller Menſchen

Junge S. 282. f. 319. ff.) Auf dieſem Wege lernen wir alſo blos ſo viel, daß die Fortpflanzung des Verderbniſſes Adams auf ſeine Nachkommen nicht geradehin wider alle, aus Erfahrung bekannte, Analogie wäre. Hingegen belehrt uns die göttliche Offenbahrung von der Wirklichkeit der Sache. indem ſie, wie oben gezeigt iſt, die Allgemeinheit des Todes (Röm. 5. 15. 17.), und alſo auch (v. 12.) das, durch die Allgemeinheit des Todes ſichtbare, allgemeine Verderben (την αμαρτιαν v. 12) von einer einigen Vergehung Adams, auf welche der Tod geſezt war (v. 14.), herleitet (v. 15 — 17). Wäre nemlich das, durch jene erſte Sünde entſtandene, Verderben Adams von einer ſolchen Beſchaffenheit geweſen, daß es auf Adams Nachkommen nicht übergegangen, ſondern blos die weſentliche Einſchränkung und urſprüngliche Schwäche der menſchlichen Natur fortgeerbt worden wäre; ſo hienge ja bei Adams Nachkommen der Tod entweder überall nicht von Adams erſter Uebertretung ab, oder er käme zwar von der erſten Sünde her, aber nicht vermittelſt einer, in dem Sterbenden befindlichen, αμαρτια, oder er ſchriebe ſich zwar von einem moraliſchen Verderbnis der Nachkommen Adams her, das aber mit der erſten Uebertretung Adams blos durch die ſpäteren Sünden der Erzieher und Verführer in einem ſehr entfernten Zuſammenhange ſtände. Der lezte Fall könnte nur bei ſolchen eintreten, welche durch böſe Beiſpiele und fehlerhafte Erziehung verderbt werden können. Aber der Tod herrſcht über alle (v. 12.) Menſchen, auch über ſolche, bei denen noch kein erworbenes Verderben ſtatt findet. Dieſe ſtürben alſo wenigſtens ohne alle Beziehung auf Adams Sünde. Und wenn kleine Kinder vermöge der urſprünglichen Schwächen der menſchlichen Natur ſterben, die auch im Stande der Unſchuld wären fortgepflanzt worden; läßt ſich dann noch annehmen, daß auch nur die Erwachſenen, nicht wegen der weſentlichen Einrichtung der menſchlichen Natur, welche ſie mit den Kindern gemein haben ſondern wegen ihres, in ſpäteren Jahren nachdem ſie lange ſterblich geweſen ſind erſt hinzugekommenen, moraliſchen Verderbniſſes ſterben, das vielleicht ſeinen Grund zum Theil in den Sünden anderer Menſchen hat, welche am Ende gar mit Adams erſter Sünde (v. 15—17.) verkettet ſeyn möchten? Der zweite

von Einem *), daß nun auch das von Menschen Geerbte nicht ein unverdorbener Mensch ist, wie Adam vor seinem Verfall,

---

Fall wäre, wenn entweder Adams erste Sünde eine tödtliche, auf die Nachkommen fortgehende, Zerrüttung in dem Leibe Adams angerichtet, oder wenn Gott dem Adam und seinen Nachkommen das vorhandene Erfrischungsmittel der menschlichen Kräften (1 Mos. 3, 22.) um der ersten Sünde willen entzogen hätte. Jenes wäre denn doch ein Erbübel. Nur könnte dies physische Verderbnis, woraus die allgemeine Sterblichkeit entspringen sollte, wenn es nicht zugleich eine Disposition zu moralischem Uebel oder zur Sünde enthält, nicht Ursache der Sünde (ἁμαρτία) heissen, und der Tod käme also nicht aus einer, der Welt oder allen Menschen gemeinschaftlichen, ἁμαρτία (Röm. 5, 12.). Blosse Entziehung eines Heilmittels, die im anderen Falle Ursache des Todes seyn müßte, wäre wiederum kein, Sünde verursachendes, Verderbnis. Soll endlich der Tod der Nachkommen Adams blos von den ursprünglichen Schwächen und wesentlichen Einschränkungen der menschlichen Natur abhangen: so stirbt niemand wegen Adams Sünde (v. 15—17.), sondern wegen einer nothwendigen (a. a. O. S. 297.) Einrichtung der menschlichen Natur, welche auch ohne Adams Fall dieselbe gewesen seyn, auch im Stande der Unschuld den Tod mit sich gebracht haben würde; überhaupt kommt der Tod nicht von etwas her, das ἁμαρτία heissen könnte (v. 12.), sondern von einer unverbesserlichen Einrichtung des Schöpfers. Wenn also die Allgemeinheit des Todes nicht von der ursprünglichen Einrichtung des Schöpfers, sondern von Adams erster Sünde, und zwar vermittelst eines, zur Sünde disponirenden, Verderbnisses (ἁμαρτίας) herrührt, das nicht erst von Adams Nachkommen erworben ist: so muß ein, von Adams erster Sünde entsprungenes, auf Adams Nachkommen fortgepflanztes Verderben, eine angeerbte ἁμαρτία bei allen sterblichen Nachkommen Adams vorhanden seyn.

*) Weil die Allgemeinheit des Verderbens (τῆς ἁμαρτίας), wovon die Allgemeinheit des Todes eine Folge ist (Röm. 5, 12.), auf

ſondern daß es wiederum ein verdorbener Menſch iſt, wie der Zeugende †), ein Menſch, deſſen Körper in Unordnung und deſſen

---

der Abſtammung aller von Einem Zeugenden (Vater) beruht: ſo wird die αμαρτια und (v. 12.) der Tod immer von Adam (v. 14. 1 Kor. 15, 22.) hergeleitet, und nicht von Eva (vergl. den ſel. Töllner S. 67. f. und Herrn D. Koppe bey Röm. 5, 12. S 109.), welche doch zuerſt geſündiget hat (1 Tim. 2, 14). Hätte nur die Hauptperſon (1 Kor. 11, 8. f.) ihre Natur nicht durch gleiche Verſündigung zerrüttet, ſo würde Eva ihr Verderben (αμαρτιαν) durch den Tod mit aus der Welt genommen und Gott Adam ſchon wieder für eine andere Gehülfin geſorgt haben. Durch Eva wäre die αμαρτια nicht ſo in die Welt gekommen, daß ſie und durch ſie der Tod ſich über alle Menſchen verbreitet hätte. Aber durch den einigen Adam (Röm. 5, 12.) verbreitete ſich das Verderben, das er ſich durch Eine (v. 16.) Verſündigung (v. 14.) zuzog, nebſt dem Tode über die Welt oder alle Menſchen, weil er der Stammvater aller Menſchen, wie der Eva ſelbſt (1 Kor. 11, 8. 1 Moſ. 2, 23.), ſeyn ſollte (Apg. 17, 26.).

†) Eben um dieſer natürlichen Verknüpfung willen konnte der Heilige (Luc. 1, 35.), der eine unverdorbene Menſchheit haben ſollte (Ebr. 7, 26. 2), ſeinen Brüdern, denen er ſonſt in allen Stücken, ſelbſt in Abſicht auf ſeine Geburt von einer Mutter (Gal. 4, 4. vergl. 1 Kor. 11, 12.), ſo ähnlich wurde (Ebr. 2, 17. Phil. 2, 7. f.), doch nicht nach dem gewöhnlichen Geſetze von einem menſchlichen Vater erzeuget werden (Luc. 1, 34. f. Matth. 1, 18. 20.). Wäre, die natürlich erzeugte menſchliche Natur gar nicht verdorben, ſondern (ſ. Herrn Vicepr. Jeruſalem S. 512. f.) von derſelben Beſchaffenheit, welche nach der urſprünglichen Einrichtung, Kraft des über Adam ausgeſprochenen göttlichen Segens, fortgepflanzt werden ſollte (1 Moſ. 1, 28. 31.): ſo hätte ſich immer erwarten laſſen, daß auch zur Menſchheit des Geliebten des Vaters ein natürlich erzeugter Menſch gewählt worden wäre, von welchem Gott vorausgeſehen hätte, daß er, bei allen unveränderlichen Schwächen der menſchlichen Natur, welche ja der Menſch Jeſus doch auch an ſich hatte, nach ſeinen vernünftigen moraliſchen Fähigkeiten, durch treue Anwendung der

Seele Sclavin des Körpers iſt. Weil der Zeugende in dieſem Sinne σαρξ iſt (v. 18.), daß in ihm eine Quelle der Sünde vorhanden iſt (v. 17. 20.), ſo (Joh. 3, 6. *) iſt auch der Gezeugte **) in eben dieſem Sinne σαρξ. Die verkehrte Beſchaffenheit (עון Pſ. 51, 7.), welche beim Erwachen der Vernunft, oder wenn der Menſch moraliſcher Handlungen fähig wird, wirkliche Sünden hervorbringt oder Urſache der Verſündigungen (αμαρτια, חטאת) wird, konnte durch Einen Menſchen (Röm. 5, 12.), und zwar durch Eine (v. 16.) Verſündigung deſſelben (v. 14. f. 17.), in die Welt kommen oder auf alle Menſchen übergehen (v. 12.), weil ſie durch die Abſtammung des Gezeugten von dem Zeugenden fortgeerbt wird, ſo, daß der Menſch ſchon mit dieſem Verderbnis (טמאה, vergl. Ebr. 9, 11. 9) geboren wird, ja ſchon in Mutterleibe †) damit

---

theils allgemeinen, theils dem Menſchen Jeſu vermöge ſeiner Vereinigung mit einer höheren Natur beſonders eigenen, Gnadenmittel zu einer immer mehreren Vollkommenheit fortgeben werde.

*) Wenn man auch dieſe Stelle, wie Töllner (S. 139. f. vergl. oben §. 8.), verſteht: ſo folgt doch immer ſo viel daraus, daß man durch die Zeugung nichts weiteres werde, als was der Zeugende auch war, daß man ihm ähnlich werde (1 Kor. 15, 48. f.). Wenn alſo aus anderen Gründen (S. 646. ff. 653.) gewis iſt, daß die Natur der zeugenden Menſchheit verdorben iſt: ſo beſtätiget dieſe Stelle, daß auch die gezeugte Menſchheit nicht unverdorben ſeyn wird.

**) Nicodemus verſtand (v. 4.) das zweideutige γεννηθηναι von der Geburt. Aber Johannes zieht in der ähnlichen Stelle (1, 13.) die oben angenommene Bedeutung des Worts γεγεννημενον vor.

†) Wenn die Sache ſelbſt aus anderen Gründen bereits ihre Richtigkeit hat; ſo wird dieſe Erklärung um ſo mehr den Vorzug verdienen, da ſie zugleich die natürlichſte iſt. Man hat doch wirk-

lich, um nur der vorzüglichſten Deutungen zu gedenken, weder in dem 7ten Verſe ſel'ſt noch in dem Zuſammenhange die mindeſte Anzeige, daß der Ausſpruch fragweiſe zu verſtehen ſey: „bin ich denn zum ſündigen geboren?" (vergl. Herrn Geh. Kirchenr. Döderleins Auctarium Annott. Grotii in V. T. T. I. p. 104.) Vielmehr fängt das כי gleich im folgenden Verſe nicht eine verneinende Frage, ſondern einen bejahenden Saz an. Oder, wenn man ſich darauf beruft (vergl. Töllner S. 147. ff.), daß מבטן (Job. 31, 18. Pſ. 58, 4.) und ähnliche Ausdrücke hyperboliſch von jeder langen Dauer gebraucht werden, ſo ſcheint man ſich nicht erinnert zu haben, daß ein durch den Sprachgebrauch eingeführter hyperboliſcher Ausdruk darum nicht analyſirt und auf eine, der Analyſe gemäſſe, Art umſchrieben werden darf. Wollte David nichts weiteres ſagen, als daß er ein alter, erſtarkter Sünder ſey; ſo hätte er etwa den, ſchon durch den Sprachgebrauch unanſtöſſig gewordenen, Ausdruk wälen können: ich ſündige von Mutterleibe an. Wer den Sprachgebrauch kannte, dachte hier ſo wenig an Davids Zuſtand in Mutterleibe, als wir an eigentliche Ewigkeit denken, wenn etwa jemand ſagt, er habe den andern ewig nicht mehr geſehen. Wie es hingegen keinem Dichter beigeben würde, jemand ſagen zu laſſen, daß er ſeinen Freund ſeit dem Daſeyn der Berge und vorher nicht geſehen habe: ſo durfte auch der hebräiſche Dichter das מבטן nicht preſſen und die Umſchreibung dafür ſezen, er habe Böſes gethan, da er geboren und empfangen worden ſei. Sollte endlich von der ſinnlichen Schwäche die Rede ſeyn, welche nicht erſt durch Adams Sünde entſtanden, ſondern nach der urſprünglichen, wohlthätigen Einrichtung des Schöpfers der Menſchennatur weſentlich iſt (philoſ. und theol. Aufſäze S. 101. ff. 361. ff.): ſo durfte ſie wenigſtens nicht Verkehrtheit (עון), oder wie Herr Prof. Junge (S. 310.) überſezt, nicht Unordnung heiſſen. Freilich wollte David nichts einmiſchen, was zur Entſchuldigung ſeiner ſchwehren Sündenfälle dienen könnte. Aber lieſſe ſich denn das angeerbte Verderben von keiner anderen Seite anſehen? Konnte David das, aus Betrachtung ſeiner wirklichen Sünden (Pſ. 51, 5. 6.) entſtandene, Gefühl (v. 19.) ſeiner Unreinigkeit (v. 4. 9.) nicht auch durch die Betrachtung der Tiefe und Gröſſe ſeiner Verdorbenheit überhaupt, verſtärken? Konnte er nicht eben durch den Gedanken, welch eine Quelle von Böſem in ihm befindlich ſey, zu deſto ernſt-

behaftet iſt *) (Pſ. 51, 7.). Die Beobachtung lehrt uns, daß wir böſe Fertigkeiten oder Neigungen haben, ohne uns bewußt zu ſeyn, wie ſie in uns entſtanden ſeien **). Sie iſt alſo wenigſtens nicht dagegen ***), daß uns eine gewiſſe Verdorbenheit angeerbt ſeyn könnte. Vielmehr läßt ſich die, aus Erfahrung bekannte, Allgemeinheit und Hartnäkigkeit des moraliſchen Verderbens, die bei allen, der Moralität fähigen, Menſchen ſo ſichtbar iſt, durch keine Hypotheſe ſo befriedigend erklären †), wie durch die, von der Schrift genehmigte, Vorausſezung, daß uns Verderbniß angeerbt ſey. Um ſeine Mittheilung zu rechtfertigen, bedarf man keiner vorhergehenden Verſchuldung ††) des Menſchen, auf welchen das Verderben fortgepflanzt wird, ſondern ſie fließt von ſelbſt aus einem an ſich wol-

---

licherem Gebet um Gottes Beiſtand zum Guten (v. 12. f.) ermuntert werden? (ſ. Diſſ. qua doctrina de Spiritus S. efficientia momento ſuo ponderatur §. X.). Oder konnte nicht auch der Gedanke: „ich bin ein eingeſchränktes Geſchöpf“, oder: „ich ſündige von langem her“, zur Entſchuldigung gemisbraucht werden, wenn er mit der Abſicht gedacht wurde, daß die Schuld der ſpäteren Sünden auf die weſentlichen Schwächen der Menſchennatur, oder auf Erzieher und böſe Beiſpiele zurükfallen ſollte, welche den Saamen des Böſen ſchon in das zarte Herz des noch unſchuldigen, aber unvorſichtigen Menſchen ausgeſtreut haben?

*) „*Vitioſum* (חוטא, Obſſ. p. 452.) fovit me mater mea.“ So iſt ἐν παραβάσει 1 Tim. 2, 14. ſo viel als παραβάτις, ἐν δόξῃ 2 Kor. 3, 8. 11. ſo viel als δεδοξασμένον v. 10.

**) Apol. des Sokr. B. 2. S. 360.

***) S. Töllner S. 101. ff. 134.

†) S. Herrn Geh. Juſtiz. Michaelis §. 48—55. und Herrn D. Reinhards Syſtem der chriſtl. Moral S. 139. ff. B. 1.

††) Apol. des Sokr. B. 2. S. 363.

thätigen (segensvollen 1 Mos. 1, 28.) Naturgeseze, dessen unangenehme Folgen für die Nachkommen Adams, dem Urheber des Naturgesezes so wenig zur Last fallen, als das Elend, das nach eben diesem Geseze die unschuldigen Kinder solcher Eltern trift, welche sich durch eigene Schuld eine erbliche Krankheit zugezogen haben *). Hätte Adam die ihm anerschaffene Natur nicht durch Sünde zerrüttet, so würde er auch eine unverdorbene Natur auf seine Kinder fortgepflanzt haben. Da aber nun das Verderbnis (ἡ ἁμαρτια) auf alle Menschen fortgepflanzt wird: so ist es nichts als eine sehr begreifliche Folge (Röm. 5, 12. διὰ τῆς ἁμαρτιας, ουτως) dieses traurigen Umstandes, wenn diese verdorbene Menschen auf die Unsterblichkeit, welche der Mensch in seinem unverdorbenen Zustande zu hoffen hatte **), keinen Anspruch mehr haben. Indem Gott aber den Nachkommen Adams das Mittel zur Unsterblichkeit so gut wie dem Adam selbst (1 Mos. 3, 22. ff.) entzogen ***) und alle Menschen dem Tode unterworfen hat, verfuhr er nach einem Grundsaze, welcher die Nachkommen Adams noch mehr als das blosse Sterben befürchten läßt. Sie haben die Handlung nicht begangen (Röm. 5, 14.), auf welche der Tod gesezt war (1 Mos. 2, 17.), und doch müssen sie sterben, wie Adam, und zwar um des Verderbnisses willen (Röm 5, 12. 8, 10.), das ohne ihre Schuld auf sie fortgepflanzt wird, also eigentlich um Adams willen (1 Kor. 15, 22.), wegen der Sünde (Röm. 5, 15—17.),

*) S. Töllner S. 135.

**) S. Herrn Ritter Michaelis §. 44—47.

***) a. a. O. S. 438. ff.

wodurch Adam ſeine und ſeiner Nachkommen Natur zerrüttet hat. Die Nachkommen Adams werden alſo nicht wie unverdorbene Menſchen behandelt, wenn gleich ihre Verdorbenheit unverſchuldet iſt, ſondern wie verdorbene Menſchen, was ſie auch ſo gut ſind wie Adam, wenn gleich nicht aus derſelben Urſache, wie er. Eben aus dieſem Grunde, der noch ſo viele andere traurige Folgen haben kan (§. 13.) aus dem Grunde, weil (ἐφ' ᾧ v. 12.) ſie alle wie Sünder angeſehen und behandelt werden, müſſen ſie alle ſterben. Nun kan freilich ein angebornes Verderbnis an ſich keine Moralität haben *). Der Tod und andere Folgen der angebornen Verdorbenheit können alſo auch nicht Strafen im eigentlichſten Sinne des Worts, nicht ſelbſt verſchuldetes Leiden ſeyn. Inſofern ſie aber Theilnehmung an einer eigentlichen Strafe **) ſind, können ſie nach dem Sprachgebrauche (§. 13.) dennoch Strafe (v. 16. 18.) heiſſen, und nach dem ſtrengen Rechte darf keiner der Nachkommen Adams dieſe Strafe als ungerecht anklagen. Denn der Tod eines kleinen Kindes und ſeine Unfähigkeit zu der himmliſchen Seligkeit beruht nicht auf der falſchen ungerechten Vorausſezung, daß das unſchuldige Kind geſündiget und ſeine Verdorbenheit ſelbſt bewirkt habe; ſondern dieſes traurige Schikſal fließt aus der traurigen Thatſache, daß das kleine Kind wirklich ein verdorbenes Geſchöpf iſt, und dieſe trau-

*) Apol. des Sokr. B. 2. S. 363.

**) Nicht nur der Tod (1 Moſ. 2, 17.), ſondern auch das Verderbnis, welches ſich Adam durch das Eſſen der verbotenen Frucht zog, und die ganze verſchlimmerte Lage, worein Adam durch ſeine Verdorbenheit für dieſe und jene Welt verſezt wurde, iſt Folge ſeiner Handlung gegen das Verbot, oder Strafe geweſen.

rige Thatsache ist nicht das Werk Gottes, sondern unseres ohne Verderbnis (αμαρτια) erschaffenen Stammvaters. Diesen müßten wir anklagen, nicht den Schöpfer. Indeß *) war doch der mitleidenswürdige Zustand des Menschengeschlechts für die Barmherzigkeit Gottes entscheidender Bestimmungsgrund, zum Beispiel der **Begnadigung**, welches Gottes Weisheit aufstellen wollte (§. 16.), gerade das Menschengeschlecht oder diejenige Gattung verdorbener Geschöpfe zu wählen, deren Verfall sich nicht, wie bei den bösen Engeln, von eigener Verschuldung aller einzelner Glieder der Gesellschaft, sondern, vermöge der eigenthümlichen (Apg. 17, 26. vergl. Luc. 20, 35. f.) Beschaffenheit dieser Classe von vernünftigen Geschöpfen, von der Versündigung eines einigen herschreibt (Röm. 5, 12—19.). Dem eigenthümlichen Zustande des Menschengeschlechts war denn auch die **Erlösungsanstalt** am angemessensten, welche Gott mit der Begnadigung verbinden wollte (§. 14. f.). Weil die Seligkeit der Begnadigten doch in ein gewisses Verhältnis mit **moralischer Würdigkeit** gesezt werden sollte, und verhältnismässige Würdigkeit bei **Begnadigten** nicht statt finden konnte (4, 4.): so sollte ihre Seligkeit von **fremdem** Gehorsam abhangen (§. 14.). Welcher Gattung von sündhaften Geschöpfen konnte nun nach der allgemeinen Anerkenntnis der Gei-

*) Wenn man auch dem sel. Töllner (S. 109. ff.) zugiebt, daß die Lehre von einem fortgeerbten Verderben weder zur Rettung Gottes, noch zur Ueberzeugung von der Wirklichkeit und Allgemeinheit des Verderbens nöthig sey: so bleibt sie wenigstens zur bessern Einsicht der Lehre von der Erlösung wichtig. Und in diesem Zusammenhange trägt sie auch Paulus vor (Röm. 5, 12. ff.).

ſterwelt ein fremder Gehorſam eher zu ſtatten kommen (5, 19.) weſſen unverdiente Gerechterklärung und Beſeligung (δικαιωσις ζωης) konnte ſchiklicher in die verdiente Gerechterklärung (δικαιωμα v. 18.) eines Anderen verflochten oder zum Lohn ſeines Gehorſams gemacht werden (§. 14.), als die Gerechtſprechung der Menſchen, welche nach der allgemeinen Empfindung der Geiſterwelt eben aus dem Grunde am bedaurenswürdigſten waren, weil ihnen ein fremder Ungehorſam zur Laſt gefallen, und ihre Verurtheilung in die Verurtheilung ihres Stammvaters verflochten, oder ihre Strafe groſſentheils *) Beſtrafung eines fremden Ungehorſams war (v. 14 — 19.)?

*) Daß z. B. kleine Kinder ſchon in ihrem zarteſten Alter ein Verderbnis in ſich tragen, vermöge deſſen ſie ſterben müſſen, daß ſie demnach ſterben können, ehe ſie noch was Gutes thun konnten, und folglich bei ihrem Tode, der Geſellſchaft unverdorbener, heiliger Geiſter im Himmel unwürdig ſind, iſt Folge der Handlung, wodurch Adam ſeine und ſeiner Nachkommen Natur zerrüttet hat (§. 13.). Daß Erwachſene, die ſich gebeſſert haben, bei ihrem Tode noch in einem Zuſtande ſind, der ihnen, wenn es blos auf ihren moraliſchen Werth ankäme, eine ſehr zweideutige Ausſicht in die künftige Welt eröffnen müßte (§. 12. 3.), iſt wenigſtens zum Theil Folge des, durch Adams Sünde verurſachten, angebornen Verderbniſſes, wodurch der Anfang und Fortgang der Beſſerung erſchwert und aufgehalten wird. Aber die nachtheiligen Folgen, welche das angeerbte Verderbnis für unſeren Zuſtand in der anderen Welt natürlicher Weiſe hätte haben müſſen, ſind durch die Begnadigungsanſtalt aufgehoben (§. 13. 12.), und auch dem Tode ſelbſt, welcher ſich mit dem Verderbnis auf alle Nachkommen Adams verbreitet hat (Röm. 5, 12.), iſt ſein Strafverhältnis benommen (§. 8.). Er iſt bei denen, welche der Begnadigung wirklich froh werden, nimmer (8, 1.) κατακριμα (5, 12. vergl. 18. 16.). Sie ſterben nicht, weil ſie als Sünder behandelt werden (v. 12. 19.), ſondern um nach Seele (8, 10.) und Leib (v. 11. 1 Kor. 15, 21. f.),

Wenn je Befreiung von Strafe durch Uebertragung derselben auf einen anderen (§. 7—9.) zu hoffen war: für

---

selig und wie Jesus, der Gerechte, behandelt werden zu können (Phil. 1, 23. 3, 21. 1 Kor. 15, 42. f.). Und diese Begnadigung ist so allgemein (Röm. 5, 18. f. 15. §. 8. 11.), als das, durch Adams Sünde in die Welt gekommene, Verderben (v. 12.). Für wen der Tod Strafe bleibt, wen er in einen Zustand versezt, wie ihn ein verdorbenes Geschöpf natürlicher Weise erwarten muß: der leidet seine Strafe nun nicht wegen seiner Abstammung von einem Sünder, sondern wegen der eigenen Verschuldung, daß er so manche gute Rührungen, welche Gottes Wirkungen mit der heilsamen Wahrheit, und die begünstigenden Schikungen seiner Vorsehung hervorgebracht hatten, nicht befolgt, und bei allem Gefühl, daß er anders handeln könnte und sollte, der Neigung zum Bösen vorsäzlich die Herrschaft gelassen hat (Abh. über die Gnadenwirkungen S. 52. ff. 113. ff.). Ja die Begnadigung hebt nicht blos die unverschuldeten Folgen der Sünde Adams bei seinen Nachkommen auf, sondern sie erläßt uns auch (v. 16. §. 13.) die Strafen unserer eigenen Versündigungen. Wer sich noch vor dem Zeitpunete, auf welchen die gnädige Umschaffung der verdorbenen Menschen (§. 16.) festgesezt ist, also vor seinem Tode, oder bei denen, die das Weltende erleben, vor der Zukunft des Richters (§. 12.), von Herzen zu Gott wendet, der kommt nun, seiner vormaligen Untreue gegen das Gewissen und seiner vorsäzlichen Sünden ungeachtet, nicht in einen, aus empfindlichen Bestrafungen des vorigen Lebens und aus angenehmen Belohnungen seiner doch noch erfolgten Besserung zusammengesezten, Zustand, sondern er bekommt Antheil an der unvermischten, himmlischen Seligkeit, welche Christus und die Engel genießen, wenn gleich der Grad seiner Seligkeit gröſſer gewesen seyn würde, wofern er seinen Sinn früher geändert oder in dem angefangenen Guten treuer und emsiger fortgefahren hätte (§. 16.). Indeß sieht man leicht, daß, wenn einmal Begnadigung einer gewissen Classe der Sünder veranstaltet werden sollte, die Wal doch immer am ersten auf das Geschlecht der Menschen fallen mußte, von denen wenigstens immer ein groſſer Theil — ich meyne die frühzeitig sterbenden Kinder — bei seinem Uebergang

wen konnte sie wahrscheinlicher erwartet werden, als für die Menschen, deren Strafe von einem anderen auf sie übergegangen oder Theilnehmung an der Strafe ihres Stammvaters war? Wie konnte aber auch die Helligkeit der Strafsanction besser ins Licht gesezt werden (§. 15.), als wenn selbst in diesem Falle, da die Folgen der Sünde Adams eine so grosse Menge, die an Adams Uebertretung keinen Antheil hatte, zugleich mitbetroffen haben, die durch ihre Ausbreitung und durch ihr Gewicht so fürchterliche Strafe doch nicht anders aufgehoben wurde, als unter der Bedingung, daß der einige Sohn Gottes sich an der Menschen Stelle strafen ließ? Wenn ja der νομος εργων einmal durch eine Ausnahme bestätigt werden sollte (§. 16.): so konnte sie bei keiner Classe von moralischen Geschöpfen unschädlicher gemacht werden, und vor nachtheiligen Folgerungen gesicherter seyn, als bei den Menschen, die, so viel wir wissen (vergl. Luc. 20, 35. f.), die einzige Gattung moralischer Geschöpfe sind, welche der Schöpfer nicht auf einmal hervorgebracht hat, sondern allmählig durch Zeugung entstehen läßt, also auch die einige Classe, worin verdorbene Geschöpfe statt haben, die es ohne eigene Verschuldung sind. Wenn also Gott diese ohne eigene moralische Würdigkeit, durch eine

in die andere Welt der himmlischen Seligkeit ohne eigene Verschuldung unfähig ist, die auch bei reiferen Jahren wegen des angebornen Verderbnisses die Vermeidung vorsäzlicher Sünden gegen das Gewissen wenigstens schwerer finden müssen, als die Engel die alle in einem ganz anderen Zustande gesündigt, und erst dadurch ihre Natur selbst zerrüttet haben. Hiezu kommt noch, daß Satan an der Versündigung unserer Stammältern selbst Antheil gehabt (§. 16), und also eben wegen des Verfalls der Menschen nur desto weniger Anspruch auf Begnadigung zu machen hat.

gnädige Umschaffung, die er nach dem Tode oder am Ende der Welt mit ihnen vornimmt, in einen physisch und moralisch besseren Zustand versezt: so können andere Geister um so weniger auf die nemliche Erbarmung rechnen, da sie niemalen in dem erbarmungswürdigen Zustande waren, von ihrem ersten Daseyn an verdorben gewesen zu seyn, sondern vielmehr alle ihren ursprünglich guten Zustand erst selbst durch eigene Schuld zerrütten mußten, wenn bei ihnen von Begnadigung und Umschaffung die Rede werden sollte.

§. 18.

Daß das physische Uebel, welches dem unschuldigen Jesu zugefügt wurde, eben dadurch, daß es stellvertretende Strafe war, wenigstens für andere. mehr als nur einigen *) Nuzen gehabt habe, hoffe ich nun annehmen zu können (§. 15.). Aber ich glaube noch hinzusezen zu dürfen, daß es auch für den Menschen Jesus selbst eine Wohlthat †) gewesen sey, und also aus der Uebertragung unserer Strafe auf ihn von keiner Seite her kein Schein von Ungerechtigkeit entspringe ††). Auf die Besserung des Heiligen konnte es freilich bei der Bestrafung fremder Sünde an ihm nicht abgesehen seyn (§. 12.). Aber die Grösse seiner moralischen Würdigkeit wäre wenigstens nicht in das volle Licht

*) Vergl. Apol. des Sokr. B. 1. S. 124.

†) Vergl. Herrn D. Steinbarts System der Glükseligkeitslehre des Christenthums S. 145.

††) Vergl. Apol. des Sokr. B. 1. S. 123.

geſezt worden, wenn er mit dem ſchweren Gebote (§. 15.), daß er am Kreuze ſterben ſolle, verſchont worden wäre. Der moraliſche Werth eines Geſchöpfs beruht eigentlich (§. 16.) auf der Stärke des Gefühls ſeiner Abhängigkeit von dem Schöpfer. Seine Ehre hängt von dem Gehorſam, oder von der Willigkeit ab, womit es ſich dem unterwirft, dem es ſeiner Natur nach aufs vollſtändigſte unterworfen iſt. Da nun der Menſch Jeſus ein Geſchöpf iſt (Ebr. 2, 11. Kol. 1, 15.): ſo war es nicht nur Gott anſtändig (Ebr. 2, 10. t), die Abhängigkeit deſſelben von dem Urheber aller Dinge ins Licht zu ſezen; ſondern es gereichte auch zu deſto gröſſerer Ehre Jeſu, je mehr die Willigkeit, mit der er von Gott abhieng, offenbar wurde (Joh. 10, 18. §. 15.). Die Herrlichkeit, welcher er vermöge (Ebr. 1, 3. f) ſeiner perſönlichen Vereinigung mit dem Ewig-Geliebten des Vaters (v. 5. Anm. o) fähig iſt, genießt er nun nicht blos als einen natürlichen Vorzug, oder als Geſchenk ſeines Urhebers, deſſen Willen er jene allerbeſondeiſte Verbindung mit Gott zu danken hat (Kol. 1. 19. Joh. 5, 26.), ſondern zugleich *) als Lohn (vergl. Röm. 4, 4. §. 16.) ſeines Gehorſams (Ebr. 2, 9. 12, 2. Phil. 2, 8. f.) und ſeiner rechtſchaffenen Geſinnungen (vergl. δια τουτω Ebr. 1, 9.), oder als ein ehrenvolles Zeugnis der göttlichen Zufriedenheit (Joh. 10, 17.) mit ſeinem Verhalten und mit ſeinem moraliſchen Werth, als eine feierliche Erklärung ſeiner Rechtſchaffenheit und ſeines Gehorſams (δικαιωμα Röm. 5, 18. §. 14.). Nun wäre es freilich kein Mangel des Gehorſams geweſen (§. 15.), wenn Jeſus

*) S. Brtt. theol. Magaz. B. 3. S. 209.

nicht gelitten hätte, vorausgesezt, daß Gott nichts dergleichen von ihm gefordert hätte. Indeß würde sich, unter dieser Voraussezung, Jesu Gehorsam wenigstens nicht in dem hohen Maaße, nicht in dem außnehmenden Glanze haben zeigen (Joh. 14, 31.) können, wie jezt, da er, der Sohn, nicht allein der Herrlichkeit, worauf er den natürlichsten Anspruch hatte, sich gern (Phil. 2, 7. f) auf eine Zeitlang begab (v. 6. f.), sondern (v. 8.) so gar den, ihm so empfindlichen, und bei einer so erhabenen Person höchst befremdlichen (Ebr. 5, 8. 12, 3. t), Tod am Kreuz freiwillig übernahm (§. 15.). Hier erreichte der Gehorsam Jesu seine höchste Stufe *) (5, 8. Phil. 2, 8.); dieß war diejenige Probe des Gehorsams, welche eben am meisten bewundert und als der auffallendste Beweis angesehen wird, daß der Mensch Jesus seiner alles übersteigenden Herrlichkeit nicht nur vermöge seiner natürlichen Anlagen und seiner ursprünglichen Verbindung mit Gotte fähig, sondern auch vermöge seiner moralischen Vortreflichkeit würdig sey (Off. 5, 12.). Dieß ist eben der vorzüglichste Grund des ganz ausnehmenden Wolgefallens Gottes an ihm (Joh. 10, 17. Eph. 5, 2. Ebr. 2, 9.). Wie der Gehorsam Jesu durch sein Leiden des Todes

*) Diese verdient allerdings bei dem Gehorsam Jesu (Röm. 5, 18.) besonders ausgezeichnet zu werden (Phil. 2, 8.), und insofern kan man den Gehorsam Jesu in den thuenden und leidenden abtheilen, nicht als wenn die lezte Gattung oder Stufe des Gehorsams minder thätig gewesen wäre, sondern weil es am schwersten war (Ebr. 5, 8.) unter dem Leiden Gehorsam zu leisten, weil hier der Gehorsam besonders thätig seyn mußte. S. Herrn Sup. Lang Th. 2. S. 41.

glänzender wurde: so wurde es auch die Ehre, die er um jenes Gehorsams willen von dem darauf erfolgten Genusse seiner Herrlichkeit hat. Doch es blieb nicht dabey, daß er die Vorzüge, worauf er vermöge der persönlichen Vereinigung mit dem λογος θεος natürlichen Anspruch hatte, nun unter dem allgemeinen Geständnis seiner ausnehmenden moralischen Vortreflichkeit genießt; sondern er hat über diese natürliche Folge seines Gehorsams noch den positiven *) Lohn (§. 14.) erhalten,

*) Als Geschöpf war der Mensch Jesus allerdings für sich selbst verbunden, die ihm vorgeschriebenen göttlichen Gebote zu halten, was auch der sel Ernesti (Neue theolog. Bibl. B. 9. S. 923. 934.) erkannt hat. Wie Er sowohl als alle andere Dinge von Gott seinen Ursprung hatte (Ebr. 2, 10 — 12.), so war er auch, wie alles andere, um Gottes willen da (v. 10.). Er hieng von Gotte und seinen Absichten ab (v. 13.). Da es freie Güte des Schöpfers war, daß die menschliche Natur Jesu so ganz vorzügliche Anlagen hatte und mit dem λογος θεος persönlich vereinigt wurde: so stand es bei dem Schöpfer, Jesum in einer gewissen Ordnung und nach vorgängigen Proben eines verläugnungsvollen Gehorsams zum vollen Genuß der in seiner ursprünglichen Einrichtung gegründeten Seligkeit zu führen. Indeß wäre es eben so wol bei Gott gestanden, Jesum gleich, ohne eine solche Erniedrigung und ohne solche Proben des Gehorsams, in den Genuß jener Herrlichkeit zu versezen (Phil. 2, 6. b) Ebr. 5, 7. f). Marc. 14, 36.), wenn er nicht besondere Absichten mit Jesu zum Besten anderer Menschen gehabt hätte (Phil. 2, 6. a). Ebr. 2, 9. 14. f.). Wollte also Gott dem Gehorsam, den er seinen Absichten zu Folge forderte, bei Jesu, wie bei andern Geschöpfen (§. 3.), eine positive Belohnung geben: so mußte zu der Herrlichkeit, welche schon in der ursprünglichen Einrichtung Jesu gegründet war, und die er auch ohne jene Proben des Gehorsams, vermöge seiner natürlichen Anlage und Verbindung mit Gott, zu genieſſen gehabt hätte, wenn es Gott gefallen hätte, keine Erniedrigung von

daß er die groſſe Seligkeit, worauf er für ſeine Perſon allein (Joh. 12, 24. §. 5.) vorhin natürlichen Anſpruch hatte

---

ihm zu verlangen, und zu der Ehre, die Jeſus nun beim Genuß ſeiner urſprünglichen Vorzüge als natürliche Folge ſeines Gehorſams einerndtet, noch etwas weiteres hinzukommen. Aber zu ſeinem perſönlichen Wol konnte nichts hinzukommen, was nicht ſchon in der perſönlichen Vereinigung des Menſchen Jeſu mit dem Ewig Geliebten des Vaters, der mit dem Vater Eins iſt (Joh. 10, 30.) und alle göttliche Eigenſchaften hat, gegründet wäre (16, 15. Kol. 1, 19. 2, 9.). Alſo konnte die poſitive Belohnung des Menſchen Jeſu blos in der Beſeligung anderer um Jeſu willen, beſtehen, welches ohnehin für das ſichtbare Ebenbild (1, 15. Ebr. 1, 3. 2 Kor. 4, 4. Joh. 14, 7. 9) der unſichtbaren Liebe (1 Joh. 4, 8. 16.) die nichts bedarf (Apg. 17, 25. 1 Tim. 6, 15.), aber an Wolthun ihre Freude findet, die angemeſſenſte Belohnung war. Wie nun Jeſus, die göttliche Forderungen vorausgeſezt, für ſich ſelbſt zum Gehorſam verbunden war: ſo hat er auch die, auf ſeinen Gehorſam geſezte Belohnung eigentlich ſich ſelbſt erworben. Weil aber ſeine Belohnung in dem Rechte beſtand, uns an ſeiner Seligkeit Antheil nehmen zu laſſen (§. 14): ſo iſt ſein Gehorſam zugleich wolthätig und verdienſtlich für uns. Und weil eben dadurch, daß Jeſu Gehorſam durch unſere Seligkeit belohnt wird, die Beſeligung der Menſchen zu einer Folge des Gehorſams gemacht und alſo dem νομος εργων (§. 13.) Genüge geleiſtet wurde (§. 14.): ſo iſt der Gehorſam Jeſu auch genugthuend, ob er gleich nicht vertretend, wenigſtens nicht in dem Sinne vertretend iſt (vergl. Erneſti a. a. O. S. 918.) wie das Leiden Jeſu. Durch die an unſerer Stelle übernommene Strafe hat uns Jeſus von der Strafe befreit (§. 7—9. 15.) Hingegen ſind wir durch den Gehorſam Jeſu von der Pflicht des thuenden und (Ebr. 10, 32—12, 11. Röm. 8, 17) leidenden Gehorſams nicht befreit (§. 3), und auch unſer Verlangen, daß wir Gotte einen vollkommenen Gehorſam möchten leiſten können, ſoll in der künftigen Welt (§. 12. 16.) erfüllt werden (Matth. 5, 6.) Jeſus hat ſeinen Gehorſam nicht an unſerer Stelle, ſondern für ſich ſelbſt ge-

(Phil. 2, 6.), nun auch seine Brüder genieſſen laſſen darf, welche nach der Regel (§. 13.) keinen Anſpruch auf himmli-

---

leiſtet. Aber der Lohn, welchen er ſich dadurch erworben hat, iſt das Recht, uns an ſeiner Seligkeit Antheil nehmen zu laſſen. Sein Gehorſam iſt alſo der eigentliche Grund unſeres Rechts an dieſe Seligkeit, da hingegen durch ſein Leiden, an ſich, als vertretende Strafe, betrachtet, blos unſere Beſtrafung aufgehoben iſt. Man kan dem ſel. Töllner und den mit ihm übereinſtimmenden Gelehrten zugeben, daß eben damit auch die Strafen der verſchuldeten Unvollkommenheit unſeres Gehorſams erlaſſen ſeien, und daß die unverſchuldete Unvollkommenheit unſeres Gehorſams keine Strafen nach ſich ziehe, weil Gott von ſchwachen Menſchen keinen vollkommenen, ſondern nur einen aufrichtigen Gehorſam fordere (Matth. 11, 29. f. 1 Kor. 4, 2.). Demnach würden alſo die Menſchen, welche Vergebung ihrer Sünden wegen des Todes Jeſu erlangt hätten, um ihrer Unvollkommenheit willen nicht zur Strafe gezogen, nicht unſelig, alſo in irgend einem Maaße beſeligt, aber darum nicht ſogleich zu der erhabenen Seligkeit befördert werden, welche wir zu hoffen haben (§. 13). Durch die vertretende Strafe Jeſu wäre zwar das geſezliche Hindernis dieſer groſſen Seligkeit aufgehoben (§. 15.), aber ſie hätte noch keinen geſezlichen Grund. Wenn alſo von dem νομος εργων (§. 13.) nicht nur durch Aufhebung der verdienten Strafen, ſondern auch durch Ertheilung einer, das Verhältnis des Gehorſams bei weitem überſteigenden (§. 13. 3.), Seligkeit eine Ausnahme gemacht werden ſollte: ſo kan mans wenigſtens nicht für überflüßig anſehen, daß die Ausnahme in der lezteren Rükſicht eben ſowohl (§. 14.) gerechtfertigt wurde, als in der erſteren (§. 15.) und daher unſer Recht an eine ſolche Seligkeit auf einen verhältnismäßigen Gehorſam gegründet wurde. Nun konnte freilich nach der Bemerkung Töllners der vollkommene Gehorſam, wozu wir verbunden waren, wenn wir die uns beſtimmte Seligkeit von Rechts wegen erreichen ſollten, von keinem Vertreter in unſerem Namen geleiſtet werden. Aber es iſt ſchon öfters erinnert worden, daß Jeſus nicht an unſerer Stelle, ſondern für ſich ſelbſt Gehorſam geleiſtet, und auch nicht unmittelbar uns das Recht an

ſche Seligkeit hätten. Aber das, für den Menſchen Jeſum als künftigen Herrn des Reichs Gottes ſelbſt ſo wichtige (§. 12.),

---

den Genuß einer gewiſſen hohen Seligkeit, ſondern zunächſt ſich das Recht zur Mittheilung ſeiner hohen Seligkeit an uns erworben hat. Hingegen iſt unſer Recht an den Genuß einer, unſere Würdigkeit bei weitem überſteigenden, Seligkeit die unmittelbare Folge von dem Rechte, das ſich Jeſus durch ſeinen Gehorſam erworben hat. War gleich Jeſu Gehorſam nicht vertretend, ſo werden wir doch vermöge deſſelben (Röm. 5, 19.) oder kraft der ihm zuerkannten Belohnung (v. 18.) behandelt, wie wenn wir einen vollkommenen Gehorſam geleiſtet und uns dadurch dieſer hohen Seligkeit fähig gemacht hätten, wie wir vermöge der vertretenden Strafe, die Jeſus erduldet hat, behandelt werden, als wenn wir nicht ſtrafwürdig wären (Diſſ. de ſenſu voc. δικαιος §. XIV — XVI.). Jeſu Gehorſam kommt uns ſo gut zu ſtatten, wie ſein Leiden, wenn ſchon nicht aus demſelben Grunde (der Stellvertretung), und man kan alſo (vergl. Erneſti S. 942. 929.) ſagen, Jeſu Gehorſam und Leiden werde uns zugerechnet, d. i. wir werden nicht geſtraft, wie wenn wir bereits geſtraft wären, da Jeſus litte, und wir erlangen eine Seligkeit, wie wenn wir einen vollkommenen Gehorſam geleiſtet hätten, welcher doch nicht von uns, ſondern von Jeſu geleiſtet iſt. Aber Jeſu Gehorſam wird eben dadurch belohnt, daß wir nun auch wie vollkommen Gehorſame beſeligt werden (§. 14.), und Jeſu Leiden war darum verfügt (§. 15.), um die Strafe von uns auf ihn überzutragen. Daß nicht der Gehorſam, ſondern vielmehr das Leiden und Sterben Jeſu am gewöhnlichſten als Urſache unſerer Begnadigung angeführt wird, beruhet theils auf dem Verhältniſſe der Vergebung der Sünden, als (§. 1. 4. 7 — 9.) der eigentlichen Wirkung des Leidens Jeſu, zu unſerer Seligkeit überhaupt, oder darauf, daß unſere groſſe Seligkeit ohne vorgängige Befreiung von Strafe überall nicht Statt gefunden hätte (§. 15.), theils auf dem Zuſammenhange des Leidens Jeſu mit ſeinem Gehorſam ſelbſt. Eben unter dem Leiden erreichte ja der eigentliche Grund der Seligkeit, wozu wir Hoffnung haben, oder der Gehorſam Jeſu ſeine höchſte Stufe. S. auch §. 5.

Ansehen der göttlichen Geseze erforderte (§. 15.), daß ihm jenes Recht nur unter der Bedingung der Uebernahme unserer Strafe versprochen wurde. Wenn es nun Ehre §. 14.) für Jesum ist, daß Er eine grosse Menge von Menschen zur Seligkeit führen darf (Apg. 5, 31. Ebr. 2, 10.), und daß die ausnehmenden Wolthaten, die seinen Freunden in jener Welt unaufhörlich zufliessen, ihnen um seinetwillen widerfahren (7, 24. f.); wenn es nach der edlen Denkungsart des Menschen Jesu (Phil. 2, 4. f. Joh. 10, 14.) für ihn selbst die reinste Freude *) ist, verdorbene Mitmenschen wieder herstellen und beseligen zu können (Matth. 18, 11.): so darf auch die Erfüllung der Bedingung (Joh. 10, 11. 15.), ohne welche er jene Ehre nicht erlangen und diese Freude nicht geniessen konnte (§. 11. 15.), als vortheilhaft für ihn selbst angesehen werden, und dies um so mehr, weil eben das eigene Gefühl des Elends auf die künftige Führung seines ehrenvollen Amtes, oder auf die Verwaltung des ihm so angenehmen Geschäftes, elende Menschen selig zu machen, zugleich eine zwekmäßige Vorbereitung war (Ebr. 2, 17. f. 4, 15. f. 5, 2. 7. p). v. 8. y). Doch wir haben nicht nöthig, uns bei dem Beweise, daß Jesu durch sein Leiden kein Unrecht geschehen sey, länger aufzuhalten. Was man auch für einen Zwek des Leidens Jesu annimmt, so bleibt es immer eben dasselbe Leiden. Was also **) ein Gegner der Versöhnungslehre zur Rechtferti-

---

*) S. auch Herrn Ritter Michaelis S. 651. Britt. theol. Magaz. B. 3. S 209. f.

**) S. allgem. deutsche Bibl. B. 38. S. 357. f. Herrn Past. Wichmann S. 230. f. und Herrn Gen. Sup. Jacobi leichten und über-

gung der göttlichen Gerechtigkeit wegen des schmerzhaften und schmählichen Todes, welchen der unschuldige Jesus nun eben einmal erstehen mußte, mit Grunde beibringen kan: das kommt auch der Lehre von der Versöhnung zu statten. Denn diese ändert ja an dem Schiksale Jesu nicht das mindeste, sondern sie sezt nur zu den wolthätigen Zweken (§. 5. *), welche ihren Gegnern allein schon zur Zulassung eines solchen Schiksals hinreichend scheinen, noch eine Absicht (§. 7 — 9.) weiter hinzu, die gerade den aller ausgebreitetsten Nuzen hat (§. 11. 15.),

§. 19.

Bei dem Grundsaze, daß jedem Unterthanen nach Willkühr zu handeln frei stehen und sein Verhalten auf sein Glük oder Unglük keinen Einfluß haben solle, kan überall kein Staat bestehen. Es ist also im Reiche Gottes Grundgesez (§. 13.): wer rechtschaffen ist, wer sich nach der von Gott festgesezten Ordnung richtet, oder dem allwissenden Regenten durch sein inneres und äusseres Verhalten sich gefällig macht; der soll nicht umsonst rechtschaffen seyn (Mal. 3, 18. 13. f.), er soll es zu geniessen haben, daß er dem Regenten wol gefällt, er soll Anspruch auf Lohn zu machen haben (Röm. 4, 4.). Der Rechtschaffene soll glükselig seyn (ο ΔΙΚΑΙΟΣ ζησεται Gal. 3, 12.), aber auch nur dieser (v. 10. Röm. 1, 18.). Und da sich die Rechtschaffenheit auf Glauben an das Daseyn

zeugenden Beweis von Gott und von der Wahrheit der christl. Rel. S. 243. f. Abh. über nicht. Gegenst. der Rel. Th. 2. S 105. ff.

*) Daß auch die Aufhebung der Opferanstalten und mosaischen Ceremonien aus dem eigentlichen Hauptzwek des Todes Jesu nicht blos κατ' ανθρωπον (§. 10.), sondern durch eine richtige Folgerung fliesse, ist §. 6. dargethan.

Gottes, an unsere Abhängigkeit von ihm und an seine Vergeltung gründet (Ebr. 11, 6. §. 16.); so ist die Regel: wer vermöge seines Glaubens rechtschaffen ist und sich Gotte gefällig macht (ὁ δικαιος ΕΚ ΠΙΣΤΕΩΣ), der wird glükselig seyn, aber auch nur dieser (10, 38.). Durch Glauben an ihren Schöpfer (11, 3.), Regenten und Belohner, und durch ein dieser Ueberzeugung durchaus entsprechendes Verhalten sind die guten Engel im Genusse einer grossen Seligkeit (§. 16.). Eben diesem Grundgeseze mußte sich auch das Vornehmste unter allen Geschöpfen, der Mensch Jesus, unterwerfen (§. 18.). Er mußte im Glauben (12, 2.) Gehorsam beweisen (5, 8.). Nach dieser Regel können auch bei sündigen Menschen wenigstens einzelne, aus Glauben an Gott und seine Vergeltung geflossene, gute Handlungen mit einzelnen Wohlthaten belohnt werden (11, 1. 9). Matth. 10, 42.), und noch mehr kan eine anhaltende glaubige Gesinnung, die auf das Betragen des sündigen Menschen einen folgesezten guten Einfluß hat, eine verhältnismässige Glükseligkeit erwarten. Wenn aber davon die Frage wird, ob ein solcher unvollkommener δικαιος εκ πιστεως (Ebr. 11, 4. i). v. 5. p). v. 7. x) zu Gott (v. 5. n), in seine Stadt (v. 9. e). v. 10. 16.), als Mitbürger der heiligen Engel (12, 22. f.) aufgenommen werden solle; so muß man sie nach dem obigen Grundgeseze *) verneinen (Röm. 3. 20. 23. Gal. 2, 16. 3, 10. f.), weil auch der Beste von uns

*) Daß man kraft einer Ausnahme von diesem Geseze, oder die Begnadigung (δικαιωσις in diesem Sinne Röm. 1. 17.) schon vorausgesezt, auch die eigene unvollkommene δικαιωσις εκ πιστεως als Weg zu jener grossen unverdienten Seligkeit betrachten könne, und daß Paulus selbst das Grundgesez Ebr. 10, 38. auf unsere ewige Seligkeit anwende, soll unten gezeigt werden.

Sündern nicht die Seligkeit der Engel, deren Gehorſam im Glauben (δικαιοσυνη εκ πιστεως) durch keine ſtrafwürdige Geſinnungen und Handlungen beflekt und einer weit höheren Seligkeit würdig (Röm. 4, 4. §. 3.) iſt, als der unſerige, ſondern blos einen niedrigen, ſeinen vielen Sünden und groſſen Mängeln angemeſſenen, mit Strafe gemiſchten Grad von Seligkeit nach dem Grundgeſezze des Reichs Gottes (Gal. 3, 10. 12. Ebr. 10, 38.) anſprechen kan (§. 12. f.). Will Gott aber einen ſolchen elenden Rechtſchaffenen (δικαιον εκ πιστεως) doch wie einen ganz Rechtſchaffenen, oder in dem Maaße als δικαιον behandeln (δικαιων Röm. 4, 5.), daß er ihm die bevorſtehenden (1, 18.) Strafen in der andern Welt erläßt (4, 6—8.) und ihn an einer ungemiſchten (5, 1. 9. f.), über alle ſeine Würdigkeit hinausgehenden, Seligkeit Antheil nehmen läßt (v. 2. 17. ff.): ſo iſt das kleine Maaß von Rechtſchaffenheit, das ſein Glaube bewirkt hat (η δικαιοσυνη εκ πιστεως), nicht der Grund dieſer Seligkeit (ζωης), die er erlangt; die δικαιοσυνη, wonach ſeine ζωη beſtimmt wird, iſt etwas, das er nicht wirklich hat (vergl. μη εργαζομενος 4, 5. χωρις εργων v. 6.), ſondern das ihm Gott durch ſeinen oberherrlichen Ausſpruch zuerkennt. Gott läßt ihn in ſeinem Reiche nur ſo gelten, wie wenn er die einer ſolchen Seligkeit verhältnismäſſige δικαιοσυνη hätte; Gott legt ſie ihm durch richterliche Vollmacht bey (λογιζεται αυτω 4, 11. 6. Tellers Wörterbuch des N. T. Aufl. 5. S. 494.“ So wird dem ſündigen Menſchen der ſich beſſert, ſeine zutrauliche Geſinnung zu Gottes Vaterhuld wegen der vorhergegangenen Unordnungen, dieſer Glaube an den, der gerecht macht, zum Verdienſt, welches er ſonſt nicht hat, gerechnet. Hier iſt alſo weiter nicht die Frage, was wirkliches Verdienſt in dem Menſchen iſt, ſondern was Gott dafür will gelten

laſſen.). Er iſt δικαιος εκ πιστεως, oder (Ebr. 10, 38. i) Gott ſieht ihn als Rechtſchaffenen von dieſem Range an und läßt ihn die Wirkungen eines ſolchen Grads des Wolgefallens genieſſen, oder in dieſem Maaße ſelig ſeyn, nicht weil er in dieſem Maaße Gottes Willen gethan hat (δικαιος) in ſich ſelbſt iſt), wovon das Gegentheil Gotte am genaueſten bekannt iſt (Röm. 3, 23.); ſondern weil Gottes Barmherzigkeit (§. 17.) ihn ſo anſehen will. Die δικαιοσυνη iſt alſo nicht ιδια (10, 3. Phil. 3, 9.), ſie iſt kein (Röm. 4, 5.) auf dem εργαζεσθαι des Menſchen beruhender, kein (3, 21. 10, 4. Gal. 2, 21. §. 6.) von dem νομος εργων (§. 13.) zuerkannter, oder (3, 12. Röm. 10, 5.) durch gehöriges Verhalten erworbener Anſpruch auf Seligkeit (4, 4.); ſondern ſie iſt ein Geſchenk Gottes (5, 17.), ein von Gott herkommender *), durch ſein, vom Geſez diſpenſirendes (3, 21.), oberherrliches Urtheil **) erlangter, Anſpruch auf Seligkeit, δικαιοσυνη ΕΚ θεου (Phil. 3, 9.), wofür Röm. 1, 15. 3, 21. f. δικαιοσυνη ΘΕΟΥ ſteht, wie auch δικαιοσυνη πιστεως 4, 11. 13.) für δικαιοσυνη ΕΚ oder ΔΙΑ πιστεως (1, 17. 3, 22. Phil. 3, 9.) geſezt wird, und der Genitiv überhaupt öfters die Urſache anzeigt †). Die δικαιοσυνη iſt hier ein geſchenktes Recht, ein unverdienter Anſpruch an Seligkeit. Sie iſt Begnadigung (Ebr. 5, 13. p). vergl. oben S. 449.). Weil aber dieſe, den ganz eigenen mitleidenswürdigen Umſtänden des Menſchengeſchlechts angemeſſene (§. 17.), Berechtigung zu einer unverdienten Seligkeit ſich auf die Erlöſung Jeſu Chriſti gründet (Röm. 3, 24.),

*) Ueber dieſe Bedeutung des EK ſ. Notit. hiſt. epp. ad Cor. interpretationi ſervientes not. m.

**) Diſſ. de ſenſu vocis δικαιος not. 79.

†) S. die angef. Notit. hiſtoricas not. 175.

weil die Begnadigung (§. 16.) durch die von Jesu übernommene Strafe unserer Sünde und durch seinen Gehorsam dem Grundgesezs, wonach zur Seligkeit eine, aus Glauben fliessende, verhältnismässige Rechtschaffenheit (δικαιοσυνη εκ πιστεως Ebr. 10, 38.) erfordert und im Gegentheil Strafe gedrohet wird (§. 13.), aufs möglichste angepaßt, oder das Misfallen Gottes an unserem Unglauben und Ungehorsam hinlänglich bezeigt und unsere grosse Seligkeit doch an eine δικαιοσυνη εκ πιστεως — an den im Glauben von Jesu geleisteten Gehorsam, als verhältnismässiger Lohn angeknüpft worden ist (§. 15. 14. 18.): so verdient diese, den Gesezen des Reichs Gottes so angemessene, gerechte (Röm. 3, 25. f. §. 11. 15.) Begnadigung den Namen einer δικαιοσυνη um so vollständiger. Wie nun das Wort δικαιοσυνη, wenn von dem Anspruche verdorbener Menschen an eine grosse, ewige Seligkeit die Rede ist (1, 17. Gal. 3, 11.), nicht innere Würdigkeit oder eigene Rechtschaffenheit, sondern einen von Gott geschenkten, unverdienten Anspruch bedeutet: so wird in diesem Falle auch das Wort πιστις nicht als ein ποιειν, worauf das ζην gesezt wäre (v. 12.), nicht (Röm. 4, 5.) als ein belohnungswürdiges Verhalten des Menschen (εργαζεσθαι v. 4.), sondern als das gerade Gegentheil von eigener Bewirkung der gehofften Seligkeit oder von eigenem Verdienste (v. 4. f. 10, 5—7. Gal. 3, 11. f. 2, 16. Röm. 3, 28. Eph. 2, 8. f.); auch nicht als Quelle einer eigenen Rechtschaffenheit oder inneren Würdigkeit, sondern vielmehr als etwas, das Gott für die mangelnde Rechtschaffenheit (δικαιοσυνη) gelten läßt oder rechnet (Röm. 4, 5. 22—24.); kurz, als eigentlicher Gegensaz von allem eigenen Ruhm oder Verlassen auf sich selbst (3, 27. Eph. 2, 8. f.), als Vertrauen auf das, was Gott

ohne alle unſere eigene Bemühung gethan hat (Röm. 10, 6. f.), als Vertrauen auf die von ihm veranſtaltete Erlöſung Jeſu Chriſti, als Vertrauen auf etwas auſſer uns, auf Jeſum (Phil. 3, 8. f. Gal. 2, 16. Röm. 3, 22—26.) betrachtet. Πιστις iſt auf Seiten des Menſchen, der das Evangelium kennt (10, 14.), das Correlatum einer, von aller eigenen Erwerbung oder von allem Verdienſte unabhängigen (11, 6.), Gnade (4, 16. Eph. 2, 8. f. Gal. 2, 16. vergl. 21.), es iſt, von allem Vertrauen auf eigenes Recht entfernte (Röm. 4, 4. f.), Annahme eines unverdienten Geſchenks Gottes (Eph. 2, 8. vergl. §. 3.). Inſofern ὁ δικαιος ἐκ πιστεως ζησεται Ausdruk des evangeliſchen Grundſazes Gal. 2, 16. iſt (3, 11. Röm. 1, 17.), wird aller Einfluß der eigenen Beobachtung göttlicher Vorſchriften auf die Erlangung der Seligkeit (ζωης) ausgeſchloſſen. Denn das Recht zur Seligkeit (δικαιοσυνη) wird mit Beifügung der Vorſchrift, welche die Seligkeit von Beobachtung der Gebote (ποιειν) abhängig macht (10, 5. Gal. 3, 12.), χωρις νομε, wie es Röm. 3, 21. wo Paulus auf 1, 17. zurükkommt, ausdrüklich heißt, von Gott (als δικαιοσυνη ΘΕΟΥ v. 17. 3, 21. f. Phil. 3, 9.), ertheilt. Und das ἐκ πιστεως wird zu dem ὁ δικαιος oder *) δικαιωθεις παρα τω Θεω eben in der Abſicht hinzugeſezt, daß man οὐκ ἐν νομω, oder (Gal. 3, 12.) οὐκ ἐν τω ποιειν τα προσωπα τε Θεε dabei denken ſolle, wie theils aus dem Gegenſaze v. 11. theils aus dem öfters ausdrüklich dabei ſtehenden χωρις ἐργων (Röm. 4, 6. 3; 28. Gal. 2, 16.), oder aus dem ΜΗ ΕΡΓΑΖΟΜΕΝΩ, πιστευοντι δε (Röm. 4, 5.) zu er-

*) So wird das Wort nicht nur Gal. 2, 16.; ſondern ſelbſt in der Stelle 3, 11. erklärt, wo ὁ δικαιος dem δικαιωθηναι παρα τω Θεω entſpricht. Vergl. auch Röm. 2, 13.

sehen ist. Christus oder seine Erlösung, worauf der δικαιος εκ πιστεως sein Vertrauen sezt (3, 22. 26. oder v. 25. Ebr. 10, 19. 22.), hat eben darum der Anwendung des Gesezes: „nur wer sich recht verhält, soll glükselig seyn“ (Gal. 3, 10. 12. Röm. 10, 5.), auf die Sache der Menschen ein gesezmässiges Ende gemacht (v. 4. Gal. 2, 21. §. 14. f. 6.), damit dem, der, wenn er selig werden soll (Röm. 1, 16.), nur auf gnädige Handlungen Gottes (10, 6. 7. 4, 24.), nicht (10, 5. 4, 5.) auf eigenes Thun oder rechtmässiges Verhalten (ιδιαν δικαιοσυνην 10, 3.), trauen kan (τω πιστευοντι v. 4.), doch das, nach dem Gesezе (v. 5.) ihm nicht gebührende (3, 23. 4, 5.), Recht zur Seligkeit (δικαιοσυνη 10, 4.), aus unverdienter Gnade (3, 24.), von Gott geschenkt, oder eine δικαιοσυνη θεου (v. 21. f. 1, 17.) zu Theil werden könnte (10, 4.). Diese bestimmte Bedeutung hat das Wort πιστις weder bei Habakuk 2, 4. noch bei Paulus selbst Ebr. 10, 38. sondern beide verstehen eine der Vorschrift oder dem Willen Gottes gemässes (v. 36.), belohnungsfähiges (v. 35.) Verhalten, da man auf Verheissung einer künftigen Sache traut (11, 1. Anm. s. *) und vermöge dieses Vertrauens sich rechtmässig beträgt (v. 6. ff.). Beide sehen die Glükseligkeit als Folge (10, 39. 36. 6, 12. 11, 33. a). v. 4. i). l). v. 16. c). v. 7. x). v. 5. Anm. o) v. 30. q). v. 31.) oder Lohn (10, 35. vergl. 11, 6. 26.) des Glaubens

*) Nur erweitert der Apostel den, bei Habakuk zu Grund liegenden, Begriff des Glaubens, wenn er neben der standhaften Erwartung der versprochenen Hülfe (z. B. gegen die Chaldäer Hab. 2, 3.) auch den Glauben an andere göttliche Aussprüche von unsichtbaren Dingen versteht (Ebr. 11, 1. u).

und des daraus weiter flieſſenden rechtſchaffenen Verhaltens (δικαιοσυνης) an. Sie behaupten, daß derjenige, der vermöge ſeines Glaubens rechtſchaffen handelt oder iſt, und folglich (Röm. 2, 13.) auch von Gott als ein ſolcher angeſehen wird (Ebr. 10, 38. i), glükſelig ſei. Wenn alſo der ganz verſchiedene Saz, daß derjenige, der in Ermanglung einer eigenen, auf Glauben gegründeten, hinlänglichen Rechtſchaffenheit ſein Vertrauen auf ein unverdientes gnädiges Urtheil ſezt, dennoch glükſelig ſeyn ſolle, wie wenn er verhältnismäßig rechtſchaffen wäre, wenn dieſe evangeliſche Wahrheit mit denſelben Worten ausgedrükt wird (Röm. 1, 17. Gal. 3, 11. *), die nach Pauli eigener Erklärung (Ebr. 10, 38.) einen anderen Sinn haben: ſo wird die prophetiſche Stelle nicht als Beweis, ſondern blos als ſchon bekannter, bequemer Ausdruk (vergl. 1, 6. t) einer apoſtoliſchen oder evangeliſchen Lehre gebraucht **). Eben der Umſtand, daß Paulus im Briefe an die Hebräer auf die Worte Habakuks geleitet wurde, konnte die ſehr natürliche Veranlaſſung werden, daß er in der Beilage †) jenes Briefs (Gal. 3, 11.) die oft erwähnte evangeliſche Wahrheit mit den, ihm noch in friſchem Andenken ſchwebenden, Worten

*) Paulus nimmt zwar Gal. 3, 11. den Saz, daß man durch Glauben für gerecht erklärt und ſelig werden müſſe, als einen ſchon bekannten Grundſaz an, aber nicht darum, weil Habakuk ihn vorgetragen habe, ſondern weil er bei chriſtlichen Leſern als ein allgemein anerkannter Lehrſaz des Evangelii (2, 16. f. §. 6.), den z. B. Petri Schüler ſo gut als Pauli Zuhörer ſchon öfters gehört haben muſten, vorausgeſezt werden durfte.

**) S. Diſſ. de ſenſu vocis δικαιος not. 78. p. 29.

†) S. oben in der Einl. §. 9.

Habakuks ausgedrükt, und sich der so schiklichen Worte auch nachher zuweilen (z. B. Röm. 1, 17. *) bedient hat. Da indeß Gott seine Begnadigungsanstalt, wodurch dem ganzen Menschengeschlechte (§. 2. 3. 11.) Anspruch auf eine Seligkeit, deren kein verdorbener Mensch durch eigene δικαιοσυνη εκ πιστεως würdig werden konnte, gesezmäßig zuerkannt ist, bei allen denen, welche des Glaubens und einer daraus fliessenden eigenen δικαιοσυνη wenigstens einigermassen fähig sind, mit dem Grundgeseze in seinem Reiche: „ο δικαιος εκ πιστεως ζησεται, wer durch Glauben in sich selbst, in seiner eigenen wirklichen Beschaffenheit rechtschaffen ist, der soll glükselig seyn“ (Ebr. 10, 38.), in die möglichste Verbindung gesezt (§. 16.), und so wol den Genuß der Begnadigung als auch das Maaß der Theilnahme an der uns bestimmten, unverdienten Seligkeit an einen durch δικαιοσυνην thätigen Glauben †) und an das Maaß dieses Glaubens und der davon abhängigen δικαιοσυνη gebunden hat (§. 3.); so kan man freilich nicht nur in Rükſicht auf einzelne Wolthaten oder ein geringeres Maaß von Glükseligkeit, sondern auch in Beziehung auf die, uns im Evangelium versprochene, erhabene Seligkeit (ζωην) sagen: wer Glauben und durch diesen Glauben eigene Rechtschaffenheit hat, der soll jene hohe

*) Vergl. παθως γεγραπται 8, 36. 2 Kor. 8, 15.

†) An Gott und an seine Vergeltung (11, 6. 6, 1. Apg. 16, 35. f. auch Herrn Sup. Cleß vom Glauben S. 93. ff.), und bei denen, welchen die Erlösung Jesu Christi bekannt wird (Röm. 10, 14.), an ein auf Jesum und seine Erlösung gegründetes Vertrauen zu Gott (v. 3—11. 9, 32. f. 3, 22—26. 1, 16. f. Ebr. 10, 19. 39.).

Seligkeit erhalten. wie es Paulus 10, 38. wirklich auch (11, 1. 9) in dieser Rükſicht (10, 35. 2). v. 36. c). 37. 11, 4. 1). v. 5. Anm. o). v. 16.) gesagt hat. Allein damit wird nicht behauptet, daß der Mensch vermöge der vorhandenen eigenen δικαιοσυνη εκ πιστεως dieser erhabenen, mit seiner δικαιοσυνη εκ πιστεως in keinem Verhältnis stehenden, Seligkeit eben so würdig sei, als z. B. die guten Engel; sondern die Dispensation (§. 13. 16.) der Menschen von dem, ihnen eine solche Seligkeit absprechenden, νομος εργων wird bei der Anwendung desselben (10, 38.) auf ihre Beseligung schon vorausgesezt (9, 12—10, 23. 2, 6—17.). Die Liebe Gottes, welche bei der ζωη του ΑΝΘΡΩΠΩΝ των εκ πιστεως δικαιων zu Grunde liegt, ist nicht blos die, auch bei der Seligkeit der Engel oder überhaupt bei dem νόμος εργων zu Grunde liegende (§. 16. 3.), Güte des Schöpfers gegen seine Geschöpfe; sondern sie ist Barmherzigkeit und Gnade (Eph. 2, 4. 7. Tit. 3, 5.) Gottes als des Heilands (v. 4.) verdorbener und unwürdiger (v. 5. Eph. 2, 8. 9.) Geschöpfe, die, aller ihrer eigenen δικαιοσυνη εκ πιστεως ungeachtet, sich nicht rühmen können (v. 9. Röm. 3, 27.), wie (vergl. 4, 2.) z. B. die Engel, daß sie vermöge ihres Glaubens an Gott und der damit zusammenhangenden Rechtschaffenheit nach der, vom gütigen Schöpfer festgestellten, Regel eine solche Seligkeit haben erwarten (v. 4.) können. Wenn Gott freilich schon beschlossen hat, den unvollkommenen δικαιος εκ πιστεως eine weit reinere und gröſſere Seligkeit zu ertheilen, als ihnen nach dem in der Geisterwelt geltenden νομω εργων, wonach z. B. die Engel belohnt werden, zukommen durfte, oder, um die Sache in Beziehung auf diejenigen auszudrücken,

welche das Evangelium kennen, wenn Gott einmal das neue Geſez (3, 27. 1, 17. Gal. 3, 11.) bekannt gemacht hat: „wer durch Zutrauen auf Gnade, um Chriſti willen, Anſpruch auf eine unverdiente Seligkeit macht, der ſoll ſie wirklich erhalten:“ ſo kan man kraft jenes göttlichen Entſchluſſes oder kraft der, im Evangelium publicirten, neuen Regel die an ſich unverdiente Seligkeit als eine Folge (des, der gnädigen, milden Verordnung gemäßen, Verhaltens, alſo) der eigenen, an ſich ſo unvollkommenen, δικαιοσυνη betrachten (Ebr. 10, 38.), welche aus dem Glauben an Gott (11, 6.) oder aus dem ſtandhaften Zutrauen zu Chriſto (10, 35. vergl. 19—22.) gefloſſen iſt (11, 5. p) und 8, 12. b). 12, 28. f). Wenn man ſchon vorausſezt, daß der gnädige Gott von den elenden (§. 17.) Menſchen keine, der bevorſtehenden Seligkeit verhältnismäſſige δικαιοσυνην εκ πιστεως fordere: ſo haben ſie den, in der mitleidsvollen Forderung beſtimmten oder erklärten, Willen Gottes gethan (10, 36.), und können, dieſes Geſez, ich möchte ſagen, dieſe Gnade zum Grunde gelegt, die ihrer eigenen δικαιοσυνη εκ πιστεως ſo gar nicht verhältnismäſſige Seligkeit als den nun einmal feſtgeſezten oder verſprochenen (v. 36.) Lohn *) erwarten (v. 35. 11, 40. g). 12, 2. p). 2 Tim.

*) S. des ſel. Weismanns Inſt. theol. exegetico-dogm. p. 812. f. Wie auf der einen Seite Lohn zu erwarten iſt ſo hat man auf der anderen Seite Strafe zu befürchten (Ebr. 10, 29. f. 2, 2. f. Marc. 16, 16. Joh 3, 36 Röm. 2. 5. 8. f.), zum offenbaren Beweiſe (4, 15. S. 615. f.), daß der auf die begnadigten Menſchen angewandte (3, 31.) und durch die Begnadigung mo-

4, 8. *) Joh. 8. Luc. 6, 23. 35. 1 Kor. 3, 8. Röm. 2, 6. f. 10.). Aber daß Gott den δικαιοις εκ πιστεως unter den Menschen eine Seligkeit zugedacht oder versprochen hat, der sie nach dem nemlichen Gesezе (§. 13.), wonach sie den Engeln zukommt, unwürdig sind, das ist eben dieselbe Barmherzigkeit, welche auch kleine Kinder, bei denen an eine eigene δικαιοσυνην εκ πιστεως nicht zu denken ist, so weit über ihre Würdigkeit beseligt (§. 8.). Die, über das menschliche Geschlecht ergangene, Begnadigung, wodurch wir in die Classe der δικαιων, die eine solche hohe Seligkeit zu gewarten haben, eingesezt sind, der uns geschenkte Anspruch an eine unerdiente Seligkeit (die δικαιοσυνη θεου 1, 17. 3, 21.), die, durch Christi Jesu Erlösung (v. 24.) möglich gemachte (§. 14. f.), Ausnahme von der sonst im Reiche Gottes angenommenen Regel (χωρις νομου v. 21. §. 16.), daß „die Seligkeit sich genau nach eines jeden Geistes eigener δικαιοσυνη εκ πιστεως richten solle, „wird eben damit bereits vorausgesezt, wenn es zur Bedingung der, aus Gnaden versprochenen, unverdienten Seligkeit gemacht wird, daß diejenigen Menschen, welche einer eigenen δικαιοσυνη εκ πιστεως fähig sind, zwar nicht eine der Seligkeit verhältnismäßige, aber doch die, bei ihnen statt findende, δικαιοσυνην εκ πιστεως — einen, Gottseligkeit bewirkenden, Glauben haben sollen (§. 3. 16.) Man darf also den Fleiß im Guten nicht nur als eine nothwendige Eigenschaft der rech-

---

dificirte, νομος εργων (Ebr. 10, 38.) die Natur eines Gesezes nicht überall verliere. Wo kein Gesez ist, findet keine Uebertretung und Strafe statt.

*) Diss. de sensu vocis δικαιος not. 9.

ten Erkenntnis Chriſti, nicht blos als etwas, wodurch man erſt ein thätiger Chriſt (ουκ αργους ουδε ακαρπους εις την του κυριου ημων Ιησου Χριστου επιγνωσιν) wird (2 Petr. 1, 5 — 8.), nicht blos als das Kennzeichen *) des Gnadenſtandes (v. 9. f. 1 Joh. 4, 17. 3, 19. ff. 1, 5. ff. 2, 3. ff. 3, 6. ff.) beſchreiben; ſondern man darf die künftige Seligkeit ohne Anſtand als Lohn des Eifers im Guten vorſtellen. Aber man muß eben ſo unabläßig (2 Petr. 1, 12 — 15.) daran erinnern, daß es eine herrliche Gnade (δοξα και αρετη v. 3. vergl. 1 B. 2, 9. f. 1, 3. f.) Gottes iſt, daß er uns Sündern, (2 B. 1, 9.) zu einer ſolchen Seligkeit Hoffnung machen (v. 3. vergl. 1 B. 2, 9. f, 10.), und unſeren ſchwachen Gehorſam durch ſo koſtbare und groſſe Verheiſſungen (2 B. 1, 4.) ermuntern, oder daß er die nachſichtsvolle Regel in Gnaden feſtſezen wollte, nach welcher wir nicht einen Zuſtand, der unſeren vorigen Sünden (v. 4. 9.) und den fortwährenden Mängeln unſerer aufrichtigſten Gottſeligkeit **) angemeſſen wäre (§. 12.), ſondern Eingang in das ewige Reich Jeſu Chriſti (v. 11. §. 13.) anſprechen dürfen. Sonſt flöſſe ja das Gute nicht aus (v. 8.) Erkenntnis Jeſu Chriſti, oder (v. 3.) nicht aus der Erkenntnis Gottes und ſeiner herrlichen Gnade, welche ein Chriſt haben ſoll (v. 2.). Die Rechtſchaffenheit (δικαιοσυνη εκ πιστεως) flöſſe nicht aus (v. 5.) demjenigen köſtlichen (v. 4.) Glauben, wozu uns die Güte (δικαιοσυνη

*) S. Herrn Oberconſ. R. Spalding über den Werth der Gefühle im Chriſtenthum S. 163. f. 220.

**) S. Herrn Oberconſ. R. Spalding über die Nuzbark. des Predigtamtes S. 167. f.

v. 1. *) unſeres Gottes und Heilandes Jeſu Chriſti berechtigt hat. Aber indem Gott uns durch das Evangelium ein Recht an Seligkeit bekannt gemacht hat, das Er uns geſchenkt habe (δικαιοσυνην θεε), das man nur glauben (εκ πιστεως), nicht erwerben dürfe: ſo hat er die Abſicht, dieſen Glauben bei uns zu Stande zu bringen εις πιστιν Röm. 1, 17. **), und wir haben alſo die Pflicht, das Geſchenk Gottes zu erkennen und anzunehmen; thun wir es nicht, ſo ſchaden wir uns ſelbſt (Röm. 9, 31 — 10, 3.). So ſehr ich mich freue, für diejenigen, die vor Chriſto lebten, oder auch jezt noch keine Gelegenheit haben, ein Evangelium kennen zu lernen, mit Zuverſicht hoffen zu dürfen, daß ſie an der, über alle Menſchen (§. 2. 8. 11.) um Chriſti willen ergangenen, Begnadigung, wie unſere kleine Kinder, ohne ihr Wiſſen, wenigſtens (vergl. Ebr. 10, 7. S. 207. f. und §. 6. S. 448.) ohne eine beſtimmte und vollſtändigere Kenntnis, Antheil nehmen dürfen, wenn ſie nur den Glauben an Gott (Ebr. 11, 6.), ſo weit er unter ihren Umſtänden möglich iſt, bei ſich aufkommen und ihn durch verhältnismäßige δικαιοσυνην wirkſam ſeyn laſſen: ſo wenig getraute ich mir, einen Chriſten, der das Evangelium hört (Röm. 10, 10.), über ſeiner Widerſezlichkeit gegen die Lehre von der Begnadigung um Chriſti willen (v. 3. 16. 21.) durch jene Hoffnung für gewiſſenhafte Unchriſten, zu beruhigen. Denn es iſt noch die Frage, ob er ſo gewiſſenhaft iſt, wie der Nichtchriſt, der wahrſcheinlich die Nachricht des Evangelii eben deßwegen †) mit deſto freudigerem Dank annehmen würde, weil er ſchon

*) S. Diſſ. de ſenſu vocis δικαιος §. VI.

**) a. a. O. Anm. 68.

†) S. Herrn D. Tellers Exc. I. ad *Burnetum* p. 237.

gegen das schwache Licht, das er genießt, so treu ist. Es ist noch die Frage, ob (1 Joh. 5, 13.) der widersezliche Christ nur den Glauben (Ebr. 11, 6. und die Ehrerbietung (Röm. 4, 20.) gegen Gott (Joh. 3, 33. Tit. 3, 8. Apg. 16, 34. vergl. v. 31.) hat, wie der gewissenhafte Heide, der nicht unglaubig (Marc. 16, 15. f.) oder ungehorsam (Röm. 10, 16. 21.) gegen das Evangelium ist, sondern nur darum nicht glauben kan, weil (v. 14. 17.) ers nicht gehört hat *). Wer eine göttliche Offenbarung vor sich hat, der muß immer bedenken, daß er gegen diese Offenbarung selbst eben so wol Pflichten hat, als gegen das Licht, das er gemeinschaftlich mit dem Heiden genießt; daß zwar auch des Heiden Untreue gegen sein schwächeres Licht strafbar ist (1, 18. 20. 2, 11. f. 15. f.), aber daß es die Untreue eines Menschen, dem sich Gott näher als jenem (1, 19.) geoffenbahrt hat, in höherem Maaße ist (2, 9. Matth. 11. 22. 24. Luc. 12, 48.); daß endlich die Versündigung gegen Gott um so schwerer ist, je vorzüglicher die Offenbarung ist (Ebr. 2, 1 — 3. 3, 3 — 8. 10, 28. f. 12, 25), durch deren Verwerfung oder Geringschäzung man Gott entehrt (1 Joh. 5, 10. Ebr. 2, 3. Anm. s). 12, 29. h). Wenn sich aber auch jemand nach unpartheiischer Prüfung bewußt seyn **) sollte, daß er sich von dem göttlichen Ursprung

*) S. über den Zweck Joh. S. 417.

**) Es ist hier nicht von Beurtheilung anderer die Frage, welche uns etwa die göttlichen Belehrungen von der Versöhnung der Welt durch Christum zu verwerfen oder gering zu achten scheinen; sondern es ist blos davon die Rede, was jeder bei sich selbst unpartheiisch erwogen haben müsse, wenn er bei seiner Verläugnung der Lehre von der Versöhnung oder doch (vergl. a. a. O. S. 417.)

des bibliſchen Zeugniſſes, oder von der exegetiſchen Richtigkeit der daraus abgeleiteten Lehre von dem ſtellvertretenden Tode Jeſu bis-

---

bei ſeiner Unentſchloſſenheit für die Wahrheit beruhigt ſeyn will. So bald wir über andere urtheilen wollen; ſo müſſen wir immer in Rechnung nehmen, was a. a. O. S. 489. 499. ff. in Abſicht auf die Lehre von der Perſon Chriſti bemerkt iſt, und was ich hier nicht wiederholen will, weil es ſich ohne Mühe auch auf die Lehre von dem Geſchäfte Chriſti anwenden läßt. Hingegen liegt jedem, der Fähigkeit und Gelegenheit, oder wol gar als Lehrer des Evangelii die Pflicht hat, über die Wahrheit von der Verſöhnung Unterſuchungen anzuſtellen, um ſein ſelbſt willen daran, ſich redlich zu prüfen (vergl. a. a. O. S. 98.), ob er die Lehre von der Verſöhnung, die doch nicht blos auf einer oder der anderen, leicht zu überſehenden, oder ſchwer zu erklärenden, Stelle des N. T. beruht, ſondern die ſo oft und auf ſo vielerlei Art vorgetragen, in den ganzen neuteſtamentlichen Lehrbegriff ſo innig verwebt (ſ. oben §. 1 — 9. 17.), und in einer eigenen Schrift ex profeſſo abgehandelt (Ebr. 5, 13. p) 6, 1. u) iſt, mit gutem Gewiſſen als zweifelhaft oder unwichtig beiſeitliegen könne, ob ihm die Verſuche, Chriſti Verſöhnung wegzuerklären, durch das, bei ſo vielen Stellen nöthige, gewaltſame Verfahren, nicht ſelbſt ſchon verdächtig worden ſeien, und ihn heimlich beſorgen laſſen, Jeſus und ſeine Apoſtel möchten wol das Gegentheil von dem geſagt haben, was ſie nach jenen Deutungen ſagen müſſen; ob er ſich nicht vorſätzlich an die ungeſchikteſten Vorſtellungen der Lehre von der Verſöhnung halte, und es vor ſich ſelbſt zu verbergen ſuche, daß die Lehre von der Verſöhnung auch ohne die Ungereimtheiten, durch welche er zu ihrer Verwerfung berechtigt ſeyn will, beſtehen könne, und wirklich ſchon ohne dieſelbe vorgetragen, wenigſtens nach dem Inhalt des N. T. ſei davon ſej; ob er nicht etwa gar im Grunde das, für unſere Beruhigung und Beſſerung ſo wichtige (ſ. über den Zwek Joh. S. 100.), göttliche Anſehen Jeſu und ſeiner Apoſtel bezweifle, und ſich vielleicht dadurch (a. a. O. S. 99.) über dem Gefühl des Widerſpruchs gegen eine ihrer angelegentlichſten Behauptungen zu beruhigen ſuche; ob er ſich, um dieſen Zweifel zu begün-

her nicht habe überzeugen können *): so würde selbst seine unverschuldete Entfernung von dem Evangelium oder doch von der evangelischen Belehrung über die Versöhnung der Welt durch Christum, auch nach dem Urtheile des liebreichsten Christen, der aber auch das Evangelium liebt und auf die Lehre von der Versöhnung einen hohen Werth sezt, wenigstens für das Wachsthum im Guten und folglich auch für das Maaß der Theilnehmung an der künftigen Seligkeit durchaus nicht gleichgültig

---

stigen, gegen die Aechtheit der neutestamentlichen Schriften und gegen die Gewisheit der Geschichte Jesu und seiner Apostel nicht solche Einwendungen und Grundsäze erlaube, der er sich bei andern historischen Untersuchungen selbst schämen würde. Vergl. oben §. 10.

*) Einem anderen gerade hin abläugnen zu wollen, wessen er sich nach redlicher Prüfung bewußt zu seyn versichert, würde nicht nur für seine bessere Belehrung vergeblich und wohl gar nachtheilig, sondern auch vermessen seyn, da ein jeder selbst erfahren haben kan, wie leicht uns durch Vorurtheile auch solche Wahrheiten verdunkelt werden können, die wir, nachdem jene Vorurtheile abgelegt sind, so deutlich finden, daß wir ohne vorgängige eigene Erfahrung des Gegentheils es für unmöglich gehalten haben würden, sie nicht zu sehen. Inwiefern aber die Vorurtheile selbst durch Umstände, die von dem Menschen abhiengen oder nicht abhiengen, durch eigene unrechtmäßige Gemüthsfassung, Neigungen und Absichten, z. B. durch Lasterhaftigkeit und den damit übereinstimmenden Wunsch, den Einschränkungen der geoffenbarten Religion durch angebliche Zweifel los zu werden (s. Herrn Obercons. R. Spaldings Bestimmung des Menschen S. 64. ff. Aufl. 8.), durch Ruhmsucht, Menschengefälligkeit, Menschenfurcht, Eigensinn, Leichtsinn, Trägheit, oder durch die Irrthümer, Versäumnisse und scheinbare Beredungen ungeschikter Freunde, gleichgültiger Bekenner und geschäftiger Feinde der Wahrheit, erzeugt und genährt worden seien, muß man besonders bei solchen, die man nicht sehr genau kennt, ihnen selbst und dem Allwissenden zur Beurtheilung überlassen.

seyn, wie ja auch der gewissenhafteste Heide, wenn anders di Offenbarung ein wirkliches Beförderungsmittel der Frömmigkei und Seligkeit ist (Apg. 10, 4. f. 31—35. 11, 13. f.), i beiden Rükſichten nicht so weit kommen kan, als (Röm. 2 10. πρωτον) ein gleich gewissenhafter Mensch durch Hülf der Offenbarung kommt, welcher der Heide ohne seine Schuld entbehren muß (vergl. S. 630.). Die kostbaren und grossen Verheissungen, welche uns Gott vermöge seiner herrlichen Gnade (2 Petr. 1, 3.) geschenkt hat, sind es eigentlich, was uns am meisten veredeln und Gott ähnlich machen kan (v. 4.). Wie man also die evangelischen Verheissungen schwächt, so wird man der, dadurch zu bewirkenden, Veredlung der Christen hinderlich. Aber der Werth und die Gröſſe der evangelischen Verheissungen muß in eben dem Verhältnisse verdunkelt werden, in welchem man das eigene Verdienst des Menschen hervorzieht und dagegen die herrliche Gnade Gottes, die uns unsere Seligkeit verordnet hat, in Schatten stellt. Wenn sich die Seligkeit des gebesserten Sünders, wie bei den heiligen Engeln, genau nach seinen Gesinnungen und Handlungen richtet; so kan unmöglich dieselbe Seligkeit herauskommen, wie wenn Gott nach Gnade mit ihm handelt, und ihm um Christi willen nicht nur Freiheit von den nachtheiligen Folgen seines Verderbnisses (§. 15.), sondern Antheil an der Seligkeit des, über alle Engel an Heiligkeit und Herrlichkeit so weit erhabenen, Menschen Jesu (§. 13. f.) bestimmt und verordnet hat. Wenn uns der Zutritt zu dem ewigen Reiche unseres Herrn und Heilandes, Jesu Christi, in desto höherem Maaße (vergl. πλουσιως Tit. 3, 6. 1 Tim. 6, 17.) verstattet wird (2 Petr. 1, 11.), je mehr Fleiß (v. 10. 5.) wir auf das Gute verwandt haben; so ist dies ganz was anderes, als wenn

uns, auch nach Maßgabe unseres Eifers in der Gottseligkeit, zu einem Zustande (§. 12.), wie ihn kümmerlich gebesserte Sünder nach ihrem inneren Werthe in der Geisterwelt erwarten können, Hoffnung gemacht ist. In beiden Fällen richtet sich das Maaß des Antheils an der verordneten Seligkeit nach dem Maaße und Werthe der gottseligen Gesinnungen und Handlungen; aber die verordnete Seligkeit selbst, woran man verhältnismäßigen Antheil bekommt, ist auf beiden Seiten sehr verschieden. Erkenntnis der Gnade Gottes (v. 3.), wie sie sich in Christo geoffenbart hat (v. 8. 2.), dieser köstliche Glaube (v. 1.) an Gottes grosse Verheissungen (v. 4.) muß zu Grunde liegen (v. 5. 8.), und auch bei Christen, denen ihre hohe Bestimmung bereits bekannt ist (v. 12.), durch immer wiederholte Anerinnerung (v. 12. f.) genährt und gestärkt werden, wenn das, eben so wol beständig fortzusezende (v. 12. f.), Dringen auf immer grössern (v. 8.) Fleiß im Guten (v. 5—10.) den Namen *) und die eigenthümliche Kraft (v. 4. διὰ τῆ-

*) Das Evangelium hat eigentlich Gottseligkeit zum Zwek (1 Tim. 6, 3. Tit. 1, 1.), aber es befördert seinen Zwek durch Hoffnung des ewigen Lebens (v. 2.). Und ewiges Leben (3, 7. 2 Tim. 1, 10.) ist die bestimmte Seligkeit, welche uns nicht um eigenen guten Verhaltens willen, sondern aus einer Gnade ertheilt wird (v. 9. Tit. 3, 4—7.), die uns Gott von Ewigkeit um Christi Jesu willen zugedacht, und welche er durch die Zukunft (ἐπιφάνειαν) unseres Heilandes geoffenbart hat (2 Tim. 1, 9. f.), welche durch die, für die Gottseligkeit so wichtige (1 B. 3, 16.), Sendung Christi in die Welt sichtbar geworden ist (ἐπιφάνεια Tit. 3, 4. 2, 11. 14.). Wenn man nicht durch Hoffnung dieser, mit Christi Sendung zusammenhängenden, Seligkeit zur Gottseligkeit ermuntert: so predigt man nicht das Evangelium Christi, welches die, uns

των) einer christlichen Sittenlehre haben soll. Selbst die übrigen Gründe, die nicht von dem Erlösungswerke hergenommen sind *), werden nur um so wirksamer seyn, wenn der Zuhörer, dem sie vorgelegt werden, die, aus der Natur hervorleuchtenden, Proben der väterlichen Liebe Gottes (Matth. 6, 26 — 32.) mit einem, durch Betrachtungen der Offenbarung Gottes in Christo schon erwärmten, Herzen (Phil. 4, 7. 4.) zu seinem Troste (v. 6.) anwendet, wenn er sein Gefühl für Anstand und Würde (v. 8. Eph. 5, 18.) durch (§. 4.) die Freude an Christo und der durch ihn erhaltenen neuen Bestimmung (Phil. 4, 4. 3, 1. 3. 7 — 21. Eph. 1, 3 — 4, 1. 20. f. 32. 5, 1 — 3. 7 — 14. 23. ff. veredelt hat. Wer Jesum für einen göttlichen Gesandten erkennt, bei dem gehört es mit zur Gottseligkeit †), daß er die Erklärungen Jesu (Joh. 3, 14 — 16. 6, 51. Matth. 20, 28.) und (§. 5.) seiner Apostel über den Zwek seiner göttlichen Sendung weder mit Unzufriedenheit verwirft (Joh. 6, 41 — 45. 60 — 69) noch mit

bevorstehende, unvergängliche Seligkeit erst recht bekannt gemacht hat (2 Tim. 1, 10. vergl. Ebr. 2, 3); nicht die Moral (αληθειαν την κατ' ευσεβειαν επ' ελπιδι ζωης αιωνιου Tit. 1, 1. f.), welche Gott vorlängst verheissen (v. 2. vergl. Ebr. 8, 10 — 12.) und endlich durch Jesum und seine Apostel bekannt gemacht hat (Tit. 1, 3.). Ἡν v. 2. beziehe ich nemlich auf αληθειας v. 1. (vergl. Röm. 1, 2.), und τον λογον αυτου (Tit. 1, 3. (scheint mir für das, auf ἡν (v. 2.) zurükweisende, Pronomen αυτην (Off. 3, 8. Gal. 2, 10.) zu stehen, wie Apg. 10, 37. für αυτον ein gleichbedeutendes Nomen von λογος (v. 36) oder ρημα, und 2 Kor. 10, 13. für αυτου, 4, 4. für αυτων die nomina μετρου, των απιστων gesezt sind (Obss. gr. p. 300. f.).

*) S. Herrn Obercons. R. Spalding über die Nuzbarkeit des Predigtamtes S. 226. f.

†) S. Herrn D. Reinhards System der christl. Moral B. 1. S. 515.

Gleichgültigkeit bei Seite legt, sondern als Wahrheit annimmt (3, 33.). Aber die Richtung der Seele auf Jesum, auf das theure von ihm dargebrachte Opfer und die dadurch für die Welt gestiftete Seligkeit ist nicht allein an sich schon ein wirkliches Stük der Gottseligkeit eines Christen, sondern sie ist auch ein überaus wirksames Mittel, den Geist der christlichen Rechtschaffenheit zu erweken *). Die Wirksamkeit dieses Mittels beruht aber eigentlich darauf (§. 3. 15.), daß man Jesu theures Opfer in demselben Verhältnis gegen unsre Seligkeit stehen läßt, welches im Evangelio festgesezt ist (§. 2 — 9.), und also auch den Verheissungen, wodurch wir am besten zur Aehnlichkeit Gottes gebildet werden können (2. Petr. 1, 4.), den grossen Werth und kostbaren Innhalt (§. 13.) ungeschmälert läßt, welchen sie blos unter der Voraussezung (§. 14. f. 18.) haben können, daß sie durch Jesu Opfer vermittelt sind (Ebr. 8, 6.). Mögen auch noch so viele, bei sichtbaren Anzeigen eines unlautern Herzens, dennoch Jesum und seinen Tod und seine Versöhnung häufig und feierlich im Munde führen: so kan dies der Lehre von der Versöhnung so wenig zum Vorwurfe gereichen, als es gegen die, aus der Natur erkannten, Wahrheiten von Gott und einen Eigenschaften einen vernünftigen Zweifelsgrund abgeben kan, daß sie von vielen Lasterhaften häufig und feierlich im Munde geführt werden. Lezteve glauben nicht recht, was sie sagen; ihr Herz nimmt an ihrer Kenntnis nicht Antheil †).

*) S. Herrn Obercons. R. Spalding S. 220. f. und Herrn D. Reinhard §. 148.

†) Herrn Obercons. R. Spaldings Bestimmung des Menschen S. 65 — 67.

Und von den erſteren hat ſchon Petrus (2 B. 1, 9.) erklärt, daß ſie blind ſeien, oder die rechte (erwärmende und fruchtbare) Erkenntnis Chriſti (v. 8.) nicht haben, und, wenn ſie je die Verſöhnung ihrer Sünden vormals geglaubt haben, die groſſe Wolthat wenigſtens jezt, da ſie ſich des Guten nimmer befleiſſigen, undankbarer Weiſe vergeſſen haben müſſen. Wer es nicht nur gehört hat oder ſagt, ſondern mit Theilnehmung glaubt und in ſeinem Gemüthe gegenwärtig hat, daß ſeine Sünden durch Chriſti Tod verſöhnt worden ſeien; der glaubt den Ernſt Gottes gegen die Sünde und ſeine Gnade gegen den umkehrenden Sünder mit einer Gewisheit und Lebhaftigkeit, die auf keinem anderen Wege zu erhalten iſt (§. 15. 3.), und die unfehlbar in einem ganz beſonderen Maaße (§. 3.) zur Beförderung der Glükſeligkeit wirken muß (1 Petr. 2, 24. 4, 1. f. 2, 18. f. §. 9. 15. 4.), wenn man lebendige Erkenntnis der Eigenſchaften Gottes und ihrer herrlichſten Offenbarungen nicht überall ſie unwirkſam erklären will.

Register.

Die Römischen Zalen beziehen sich auf die Seiten der Einleitung.

Aberglaube S. 540. ff.

Anführungen des A. B. im Neuen S. 204. ff.

Αντιλεγομενα unter den katholischen Briefen S. LXXI. ff.

Apg. 2, 36. S. 10.
3, 19. 26. S. 379.
5, 31. S. 89. 590.
6, 1. S. LXXXVII. f.
7, 38. S. 68.
53. S. 20. f.
10, 3. S. 113.
11, 20. S. LXXXVIII.
13, 15. S. 90.
32. f. S. 10.
14, 6. S. LXVI. f.
16, 6. S. LXV. ff.
18, 9. f. S. LXVII.

Apostolische Lehre so zuverläßig als Jesu eigener Unterricht S. 426.

Auferstehung und Herrlichkeit Jesu
ihr Einfluß auf unsere Beseligung S. 424. f. 590. ff.
versichert uns unserer Versöhnung S. 423. f. 530.

Augustinus S. XXVI.

Barnabas wird für den Verfasser des Briefs an die Hebräer ausgegeben S. XXVI. ff. XXXI. f. XXXIV. ff. XLI. ff

Christi Person
Gewicht der Lehre davon s. Versöhnung.

1 Chron. 17, 17. S. 30. f.
Clemens von Alexandrien S. XX. ff. LXX. f. LXXXV. ff.
von Rom
hat keinen Antheil am Briefe an die Hebräer S. XXVI. ff. XXXIV. ff.
sein Brief an die Corinthier S. XXXVII. ff.
Cyprian S. XXV. f.
Engel
Wichtigkeit der Lehre davon S. 631. f.
Eph. 2, 6. S. 590.
3. S. 102.
10. 15. S. 419. f. 626. 516.
16. S. 410. f.
5, 2. S. 482. f. 665.
25—27. S. 412. f. 220. f.
32. S. 7.
Epiphanius S. XXIX. XLIX. f.
Erbsünde S. 935. ff.
Es. 53. S. 475. ff. 591.
Eusebius S. VII. f. XXVI. LXX. f. LXXIII.
Furcht Gottes S. 323. ff. 603. ff.
Galater
Datum des Briefs an sie S. LXV. f.
1, 1. f. S. LXVI.
4. S. 419. f.
6—9. S. 332—335.
10. S. LXV. LXVIII.
23. S. 109.
2, 11. ff. S. LXV. 457. ff.
16. ff. S. 458. ff. 449. ff. 672. ff.
19. f. S. 450. ff. 518. 495. f. 591.
21. S. 443. ff.
3, 1. S. 102.
4. S. 230. f.
10. S. 444. ff.
11. S. 675. ff.
12. S. 444. ff.

Gal. 3, 13. f. S. 493. ff. 451. ff. 479.
19. S. 466. ff. 20. f.
21. S. 125. 455. 468.
22. S. 168. f.
23—25. S. 466. 557. 448. 465. 469.
27. ff. S. 516. f.
4, 13. S. LXV. f.
20. S. 383. f.
21—24. S. LXIX.
26. S. 306.
29. f. S. 347.
5, 4. f. S. 444. ff.
9. 11. f. S. LXV. LXVIII.
18. S. 462. f.
24. S. 517.
6, 11—13. S. LXII. f. LXV.
14. f. S. 511. ff. LXIII.
16. S. 361. LXII. f.
17. S. LXVIII.
Gehorsam Jesu S. 664. ff. 590. ff. 599. f.
Gerechtigkeit Gottes
im Tode Jesu bewiesen S. 532. ff. 605. f. 612. ff. 666. ff.
Gesez S. 403. f. 443. ff. 615. f. 677. ff.
Glaube S. 394. ff. 430. ff. 444. ff. 615. 675. ff.
Hebräer S. LV. ff. LIX. ff. LXXXVI. ff.
Datum des Briefs an sie S. LXV. ff.
1, 1—3. S. C. ff.
6. S. XCI. f.
9. S. 664.
2, 3. S. LX. LXXVII. f.
6. S. 633.
8. S. 322.
14. S. 613.
17. S. 502.
3, 1. S. C. ff.
4, 3. S. 516.
5, 9. S. 590.

Hebr. 5, 10. S. XCIX.
11. ff. S. 546. ff. LXVII. LXXXIII.
6, 20. S. XCIX.
7, 27. S. 502.
9, 15. S. 370. ff. 418. 565. f.
16. f. S. 565. 589. ff. XC. f.
20. S. 605. f.
23. S. 608. f.
26. S. 499.
10, 5. S. XCII.
34. S. LX. LXVIII.
38. S. 672. ff.
K. 11. S. 672. ff.
12, 15. f. S. LXV.
13, 3. S. 587.
13, 12. S. 592.
13. S. LXIII.
22. S. LXXXIII. XCVII.
Hellenisten S. LXXXVII. f.
Herrlichkeit Jesu, s. Auferstehung.
Hieronymus S. V. f. VIII. f. XXIV. ff. XXXIII. ff. LXXXI. f.
Hippolytus S. IX.
Hohespriesterthum Christi S. 142. XCVIII. f.
Joh. 1, 8. S. 75.
2, 19. S. 596.
3, 6. S. 654. 505.
14—16, S. 429. ff.
5, 26. S. 8. f.
6, 27. ff. S. 432. ff.
44. f. 65. S. 448.
51. S. 216.
10, 17. f. S. 593. 595. f. 665.
12, 24—33. S. 434. f.
14, 6. S. 589.
16, 10. S. 93. 426.
13—15. S. 428.
17, 2. 22. 24. 26. S. 590. ff.
19. S. 589.

Joh. 19, 36. S. 203. ff.
1 Joh. 1, 7. 9. S. 169. 483.
2, 2. S. 483.
15. S. 592.
19. S. 75.
3, 5. S. 193. f.
4, 10. S. 483.
5, 16. S. 510.
Irenäus S. IX. ff. LXXIV. f.
Jud. 1. S. 508.
4, S. 530.
Katholische Briefe s. Αντιλεγομενα.
Kinder S. 504. ff. 646. ff. 584. ff.
Kol. 1, 12—14. S. 412. 415. f. 609.
19. S. 8.
20. S. 609.
21. f. S. 412. f.
2, 5. S. 254.
13. S. 518.
23. S. 162.
3, 5. S. 521. f.
1 Kor. 1, 25. S. 632. f.
26. S. 23.
30. S. 48.
2, 3. f. S. LXXX. LXXXII.
6. S. 328.
10— 3. S. 428. 542.
3, 18. S. 328.
21. f S. 501.
23. S. 47.
6, 2. f. S. 28.
20. S. 414. ff.
7, 15. S. 329.
17. 22. S. 334.
23. S. 414. ff.
26. S. 42.

1 Kor. 7, 29. S. 212. f.
37. S. 113.
8, 9. S. 456.
9, 19. ff. S. 508.
10, 3. f. 9. S. 317. f.
10. S. 268. f.
11. S. 187. ff.
11, 3. S. 47.
15, 21. f. S. 633. f. 636. 653.
30. S. 323.
2 Kor. 4, 4. S. 690.
10. S. 345.
17. S. 587.
5, 1. S. 528.
11—14. S. 507. ff. 527.
15. S. 506. ff. 413. f.
16. f. S. 511. ff.
18. f. S. 48. 514. 409. f. 374. ff. 568. f.
20. S. 375.
21. S. 483. 490.
7, 15. S. 592.
8, 1. S. 507. f.
10, 10. S. LXXX. f.
13. S. 690.
11, 6. S. LXXX. LXXXII. 507.
22. S. LXXXVII.
24. S. LXVIII.
11, 28. S. 134.
12, 6. S. 7.
Laodicener
Brief an ſie S. XXXIII. XLIV. f.
Lohn der Gottſeligkeit S. 401. f. 677. ff.
Lucas hat keinen Antheil an dem Briefe an die Hebräer S. XXXIV. f.
Luc. 1, 34. f. S. 653.
2, 49. S. 599. f.
3, 21. S. 41.
7, 30. S. 101.

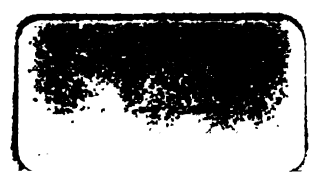
Luc. 10, 20. S. 308.
10, 26. ff. 446.
32. S. 525.
13, 24. ff. S. 59. 295.
32. S. 118.
15, 11. ff. S. 390. ff.
17, 7. S. 76.
18, 31. S. 7.
20, 38. S. 256.
22, 29. f. S. 176.
23, 31. S. 601. 604.
24, 46. ff. S. 426. f.
Mal. 2, 6. S. 244. f.
Marc. 3, 21. S. 515.
5, 35. S. 96.
10, 14. S. 504.
16, 16. S. 685.
Marcion S. XXVIII. ff. LXIV. ff.
Matth. 1, 18. 20. S. 653.
5, 24. S. 408.
8, 17. S. 480. ff.
10, 23. S. 117.
42. S. 672.
12, 30. S. 543. f.
43—45. S. 538. ff.
18, 10. S. 18.
20, 28. S. 436. ff.
26, 28. S. 369. f.
37—42. S. 85. f. 595. f. 600.
27, 7. S. 41.
51. S. 217. f.
Moral christliche S. 689. f.
1 Mos. 1. S. 620. ff.
4, 7. S. 244. f.
21, 12. S. 258.
2 Mos. 2, 2. S. 263.
12, 13. 23. S. 267.
16, 35. S. 27. 240.

3 Moſ. 16. S. 486. ff. 445.
Muratorii Fragment eines Kanon S. XLI. ff.
Natürliche Religion S. 546. ff. 471. f. 684. ff.
Nicht-Chriſten S. 610. f. 684. ff.
Oekonomiſcher Vortrag S. 536. ff. 508.
Off. 2, 10. S. 288.
4, 11. S. 243.
5, 9. f. 12. S. 414. ff. 594. f. 665.
6, 8. S. 92.
7, 14. S. 219.
12, 10. f. S. 613.
13, 10. S. 515. 22, 5. S. 322.
Opfer S. 497. f. 445. 485. ff.
Origenes S. VII f. XVII ff. LXXXI. ff.
1 Petr. 1, 1—4. S. LX. 606. 173. 586. f.
9. S. 66. f.
12. S. XXXVIII.
17—19. S. 603. f. 414. ff.
20. S. 187. ff.
21. S. 591.
2, 5. S. 414. f. 357.
9. f. S. 414. f.
24. S. 193. 523.
3, 4. S. 278.
14. S. 197. 456. 507.
15. S. 292. 221.
17. ff. S. 523. ff. 475. ff.
4, 1. f. S. 530. ff.
5. f. S. 527. f.
10. S. 101.
19. S. 420.
5, 12. S. 359.
2 Petr. 1, 1. S. 683. f. LX. f.
3. f. S. 379. f. 415. 417. f. 688. ff.
8. f. S. 389. f. 683. 517. 520. 6.
10—12. S. 380. 383. 688. ff.

2 Petr. 3, 2. S. XXXVIII.
3, 4. S. 22.
13—16. S. 320. LV. ff.
Aechtheit dieſes Briefs S. LXX.—LXXVII.
Philaſtrius S. XXXIII. f. LIV. f.
Phil. 1, 1. S. 361.
3, 5. S. LXXXVII.
9. S. 674.
14. S. 384.
Photius S. IX. ff.
Πιστις für Evangelium S. 557.
Pſ. 8. S. 28. ff.
51, 7. S. 654. ff.
104, 3. S. 14.
110. S. 78. ff.
130, 4. S. 571.
Richt. 13, 22. S. 14. f.
Röm. 1, 3. f. S. 4. f. 10. f.
8. S. 348.
17. f. S. 674. ff. 93. 499. f.
2, 10. S. 688.
3, 20. S. 403. 458. f. 448. ff. 672. ff. 466. ff. 498.
21. f. S. 674. ff. 560. 616. 562. f. 202.
24—26. S. 553. ff. 483. f. 562. ff. 605. f.
27. S. 559. f.
28. S. 560. 403.
29. f. S. 560. f. 403.
31. S. 561. ff. 616. ff.
4, 4. S. 401. 617. ff. 626. ff. 671. ff.
5. S. 403. ff. 675. f.
6. 11. S. 673.
13. S. 26. f.
14. f. S. 615. f. 681. f.
22—24. S. 403. ff. 675.
25. S. 591.
5, 10. S. 408. f. 74. 568. f.
12. ff. S. 634. ff.

Röm. 5, 13. S. 641—644. 466. ff.
15. 19. S. 374. ff. 586. 590. f. 636. ff. 658. 661.
6, 1. f. S. 519. ff. 523.
4. S. 510. f. 513. f. 521.
5. S. 516. f. 239.
7. S. 531.
10. f. S. 452. 517. ff. 523. f.
12. S. 520. ff. 643. 649. f.
13. S. 511. 514. 521.
14. S. 454. 462. f. 520.
16. S. 292.
7, 2. S. 95.
4. S. 452. ff.
5. S. 642. f. 649. f.
7. ff. S. 642. ff. 467. ff.
21. ff. S. 642. ff.
8, 2. S. 492. 644.
3. f. S. 202. 483. f. 491. ff. 510.
10. S. 93. 500. 505. 645. 657. 660.
13. S. 521. f.
24. S. 109.
32. S. 605.
9, 7. S. 258.
11. S. 253.
10, 3. S. 554. 557.
4. S. 677. 453. f. 560. 615. f.
12, 19. S. 362.
1 Sam. 13. 17. S. 268.
28, 13. S. 15.
2 Sam. 7, 18. f. S. 30.
Vorw. S. XCVI.
Seligkeit nach dem evangelischen Begriff S. 584. ff. 672. ff. 383. ff.
muß nicht nothwendig mit Schmerzen gemischt seyn S. 587. f.
Sohn Gottes S. 8. ff.
Sprüchw. 3, 12. S. 288. f.

Sterben der Sünde S. 515. ff.
Strafe
Bedeutung des Worts S. 486. f. 585. 658.
ihr Zwek S. 568. ff.
welche Strafen durch Christi Tod aufgehoben sind S. 449. ff. 660. ff.
Συνεχειν S. 509. f.
Τελειον S. 117. ff.
Tertullian S. XXX. ff.
Theopneustie S. 533. ff. XXXVIII.
1 Thess. 4, 9. S. 91.
1 Tim. 1, 17. S. 4.
2, 6. S. 437. ff.
12. S. 23.
6, 8. S. 456.
2 Tim. 1, 9. f. S. 689. f.
2, 9. S. 288.
12. S. 322.
14. S. 134.
Tit. 1, 1—3. S. 689. f.
2, 14. S. 411. ff.
3, 8. S. 412. 24.
Tod Jesu
eigene Belehrungen des HErrn über die Hauptabsicht seines Todes S. 425. ff.
ob er die Lehre Jesu bestätige? S. 422. ff. 604. ff.
warum er vor anderen Proben des Gehorsams Jesu als Ursache unserer Seligkeit genannt werde? S. 669. 441. f.
weitere Zwecke desselben ausser dem Hauptzwek der Versöhnung S. 421—443. 670. f. 461. ff.
Verdienst S. 401. f. 618. ff. 680. ff.
Versöhnung
Allgemeinheit derselben S. 372. ff. 502. ff. 564. ff. 612. f. und S. 587.

Begriff des Worts S. 568. f.
Einfluß der Hoheit der Perſon Chriſti auf die Verſöhnung S. 603. 667.
Nothwendigkeit derſelben S. 569. ff.
praktiſches Gewicht dieſer Lehre S. 381 — 420. 593 — 607. 684. ff.
Vorbilder S. 203. ff. 448. 464. f. LXIX.
Weiſſagungen des A. B. S. 204. ff.
Werke
ihr Einfluß auf die Seligkeit S. 380. ff. 443. ff. 672. ff.
Zeiten vor Chriſto S. 466. ff. 446. ff. 498. ff. 672. ff. 610. 684. f. S. auch Vorbilder.
Zuſtand der Frommen nach dem Tode S. 580. f. auch Seligkeit.

3 2044 069 677 896